

SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA ETNOLOGIJU I KULTURNU ANTROPOLOGIJU

Matija Kovačević

**ODNOS ŽRTVE I MILOSTI U OBLICIMA OBOŽAVANJA I
POSTIZANJA MIRA**

Diplomski rad

Mentor: dr. sc. Tomo Vinšćak

Zagreb, srpanj 2013.

Sadržaj

SAŽETAK/ABSTRACT	3
1. UVOD	5
1.1. Ciljevi i svrha istraživanja	6
1.2. Teoretski pristup i metodologija istraživanja	8
1.2.1. Metoda „stavljanja naočala“	8
1.2.2. Simboličko-interpretativni pristup	9
1.2.3. Tekstualna analiza i hermeneutika	10
1.2.4. Teorije kognitivne antropologije	10
1.2.5. Epistemološki realizam	11
2. POJMOVNO POJAŠNJENJE	13
2.1. Etimološki uvid u pojam žrtve	14
2.2. Etimološki uvid u pojam milosti	16
2.3. Srodni pojmovi	19
2.3.1. <i>Zasluga i dar</i>	19
2.3.2. <i>Kazna i oprost</i>	21
2.3.3. <i>Djela i vjera</i>	23
3. SVRHA I UČINAK ŽRTVENOG OBOŽAVANJA	26
3.1. Pomirenje i simbolička karakterizacija božanstva	28
3.2. Transformacijska moć obožavanja	31
4. OBRAĐENI PRIMJERI	33
4.1. Babilonska pokora	34
4.1.1. Bogovi s potrebama	35
4.1.2. Religijska tajnovitost i moralna nedefiniranost	37
4.1.3. Pokora i molitva nižem božanstvu – osobnom posredniku	39
4.2. Žrtveno obožavanje neba u Kini	41
4.2.1. Obožavanje Gospodara na visini (<i>Shangdi</i>) u doba cara Shuna	42
4.2.2. Otpad i konfucijanska nastojanja na obnovi	44
4.2.3. Obnova žrtvenog obožavanja neba (<i>Tian</i>) za dinastije Ming	47
4.2.4. Velika žrtvena ceremonija u Nebeskom hramu (<i>Tiantan</i>)	48
4.3. Izraelsko Svetište	53
4.3.1. Služba u Svetišu kao obnova prethodnih oblika obožavanja	55
4.3.2. Simbolizam žrtve kao mesijanskog tipa	60
4.3.3. Pad u formalizam i proročki odgovor	63
4.4. Rimski <i>pax deorum</i> u vrijeme Krize trećeg stoljeća	67
4.4.1. Obvezno prinošenje 'univerzalne žrtve' u svrhu rješavanja krize	68
4.4.2. Umirivanje bogova žrtvovanjem neposlušnih	70
4.5. Usporedba Azteka i Inka	74
4.5.1. Božanski uzor kod Azteka: „Poticatelj sukoba“	74
4.5.2. Božanski uzor kod Inka: „Moćan, a milostiv“	77
4.6. Ceremonijalni masakr religijskih disidenata u Parizu 21. siječnja 1535.	81
4.6.1. Golgota nasuprot misi	82
4.6.2. Žrtvovanje disidenata	83
5. ZAKLJUČAK	86
6. LITERATURA	88

Odnos žrtve i milosti u oblicima obožavanja i postizanja mira

Sažetak

Žrtva je jedan od najrasprostranjenijih pojmova diljem svjetskih kultura. Prisutan je u sekularnom i religijskom rječniku, svakodnevnim i izvanrednim prilikama, privatnoj i javnoj sferi. U skladu s time, neki oblik žrtvenog rituala našao se u praktički svim svjetskim kulturama i tradicijama. Iako umanjeni i promijenjenih oblika, ni danas nisu nestali iz čovječanstva, a u prošlosti su sačinjavali uobičajeni dio svakodnevnog života. Svrha žrtvenih rituala bila je raznovrsna, ali jedan od najčešćih motiva kojim su bili prožeti jest pomirenje s božanstvom, zajedno s izbjegavanjem kazne i osiguranjem života i sigurnosti pojedincu i/ili svijetu. S druge strane, koncept milosti i milosrđa nije tako čest. Doktrinalno se (s često znatnim značenjskim razlikama) pojavljuje samo u većim svjetskim religijama poput judaizma, kršćanstva, islama, hinduizma, budizma i džainizma, ali moguće je iščitati njegove pojave i u žrtvenim ritualima koji svojim oblicima i narativima impliciraju manji ulog čovječanstva, a veći ulog božanstva u procesima postizanja mira. Cilj ovog rada je proučiti kakvi su odnosi pojmova žrtve i milosti u javnom i privatnom obožavanju, kako štovatelj shvaća značenje i odnos tih dvaju pojmova i na što se više oslanja kada pristupa božanstvu i traži pomirenje s istim. Za tu svrhu, uspoređeno je nekoliko primjera iz različitih kultura: babilonska pokora, žrtveno štovanje Neba u Kini, izraelsko Svetište, rimski pax deorum, asteške ljudske žrtve u usporedbi sa shvaćanjem i praksom Inka, i slučaj ceremonijalnog masakra religijskih disidenata u Parizu 16. stoljeća. Korištenjem prikladnih kvalitativnih metoda (Alasuutari), analitičko-komparativne metode i tekstualne analize, zajedno s primjenom teorijâ simboličke i interpretativne antropologije (Geertz), hermeneutike (Ricoeur), refleksivne etnografije (Davies) i kognitivne antropologije (Strauss & Quinn) prikazan je – na temelju dostupnih povijesnih, etnografskih i religijskih dokumenata – odnos ovih dvaju pojmova u religijskim shvaćanjima i činovima čovjeka. U primjerima u kojima je to bilo moguće, jezgrovito su analizirane i socijalne implikacije ovih vjerovanja, u odgovoru na pitanje: kako određeno shvaćanje odnosa žrtve i milosti u postizanju mira motivira društveno ponašanje.

Ključne riječi: žrtva, milost, pomirenje, obožavanje, ritual

Relation Between Sacrifice and Mercy in Forms of Worship and Pacification

Abstract

Sacrifice is one of the most widely spread notions across the world's cultures. It is present in secular and religious language, in everyday and extraordinary circumstances, in private and public sphere. In concurrence with it, some form of sacrificial ritual has found its way into practically every culture and tradition. Though diminished and modified in form, they have not disappeared from humanity even today, while in past they have constituted an ordinary part of everyday life. The purposes of sacrificial rituals were various, but one of the most common motives which permeated them was reconciliation with the deity, together with avoidance of penalty and ensuring life and security for the individual and/or the world. On the other hand, the notion of grace and mercy is not so common. Doctrinally, it appears (with often significant differences in meaning) only in major world religions, such as Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism and Jainism, but it is possible also to discern its occurrence in those sacrificial rituals which by their forms and narratives imply lesser contribution on the part of man, and greater contribution on the part of deity in the pacification processes. The goal of this thesis is to study what are the relations between the notions of sacrifice and mercy in public and private worship; how does a worshipper understand the meaning and relation between those two notions; and on which one of them does he or she rely more when approaching the deity and seeking reconciliation to the same. For this purpose, several examples from various cultures have been compared: Babylonian penance, sacrificial worship of Heaven in China, Israelite Sanctuary, Roman pax deorum, Aztec human sacrifice in comparison with Incan conceptions and practices, and the case of ceremonial massacre of the religious dissenters in 16th century Paris. Using suitable qualitative methods (Alasuutari), comparative analytical method and textual analysis, along with applying theories of symbolic and interpretive anthropology (Geertz), hermeneutics (Ricoeur), reflexive ethnography (Davies) and cognitive anthropology (Strauss & Quinn), the thesis shows – on the basis of available historical, ethnographic and religious documents – the relation between those two notions in the religious understandings and acts of man. Where possible, a concise analysis of the social implications of these beliefs is provided, answering the question: how does the particular understanding of relation between sacrifice and mercy motivates social behavior.

Key words: sacrifice, mercy, pacification, worship, ritual

1. UVOD

Žrtva je jedna od najčešćih i najrasprostranjenijih pojava diljem svjetskih kultura. Prisutna je u sekularnom i religijskom rječniku, svakodnevnim i izvanrednim prilikama, privatnoj i javnoj sferi. Bilo da se radi o majci koja žrtvuje uspješnu karijeru radi djece ili Azteku koji žrtvuje djecu radi uspješnog uroda; šahistu koji žrtvuje pijuna da bi zadržao konja ili inženjeru koji žrtvuje svoj život da bi spriječio taljenje nuklearne jezgre; kršćaninu koji se u tajnosti moli Bogu i uzda u Kristovu žrtvu za oprost grijeha ili kralju Salomonu koji javno moli pred žrtvenikom u ime cijele izraelske zajednice – u svakom od ovih primjera je prisutan koncept žrtve. Doduše, očito je već iz ovog kratkog niza primjera da nema svaki oblik žrtvene aktivnosti iste namjene i motive, što nagoviješta već i sama činjenica da kod iste osobe neki od ovih primjera mogu izazvati najuzvišenije divljenje, a drugi pak najmrskije gađenje.

Iako očitovan i u sekularnom životu, fenomen žrtve je ipak daleko prisutniji, naglašeniji i razrađeniji u religijskom životu – štoviše, često se pokazuje kao njegov temelj. Stari slaveni su svoje svećenike zvali upravo *žr̋cb*, imenicom izvedenom od glagola *žrti* što, naravno, znači žrtvovati (Matasović 2010:6). Dakle, biti svećenik starih Slavena neizbježno je značilo baviti se žrtvom. Ali to nije bio slučaj samo s našim bliskim srodnicima. Od samih začetaka znanstvenog proučavanja religije, istraživači su se „hrvali s raznovrsnošću, a opet očitom sličnošću i široko rasprostranjenom pojavom žrtvenih aktivnosti“ (Carter 2003:1, kurziv dodan). Neki oblik žrtvenog rituala našao se u praktički svim svjetskim kulturama i religijskim tradicijama. Iako umanjeni i promijenjenih oblika, ni danas nisu posve nestali iz čovječanstva¹, a u povijesti su sačinjavali uobičajeni dio svakodnevnog života. Svrha žrtvenih rituala bila je raznovrsna, ali jedan od najčešćih motiva kojim su bili prožeti jest pomirenje s božanstvom, izbjegavanje kazne i osiguravanje života i sigurnosti pojedincu, skupini i/ili svijetu (Ibid., str. 287) – a u svim ovim slučajevima, glavna pretpostavka je bila da se žrtvom može ugoditi (ili bar pokušati ugoditi) božanstvu.

S druge strane, koncept milosti nije tako čest. Doktrinalno se u većoj ili manjoj mjeri i s različitim značenjskim konotacijama pojavljuje u većim svjetskim religijama poput judaizma, kršćanstva, islama, hinduizma, budizma i džainizma. Milost u ovim religijama podrazumijeva širok pojam koji obuhvaća dobrohotnost, sućut, ljubaznost, oprost i pomilovanje. Preciznije definirana, milost je naklonost božanstva prema čovjeku koju on ne može i ne mora zaslužiti.²

¹ Uključujući čak i rituale s ljudskim žrtvama, od kojih su vjerojatno najpoznatija i najaktualnija *muti* žrtvovanja u Africi (vidi: <http://iheu.org/story/ritual-killing-and-human-sacrifice-africa>).

² Iako postoji određena pomutnja i primjena tog pojma koja se suproti njemu samom, o čemu će biti više riječi u drugom poglavlju.

Osim u eksplicitnim religijskim naučavanjima i objašnjenjima, moguće je iščitati pojave milosti i u onim žrtvenim ritualima koji svojim oblicima i narativima impliciraju manji ulog čovječanstva, a veći ulog božanstva u postizanju mira. Upravo taj odnos je tema koju ovaj rad nastoji istražiti i razjasniti.

1.1. Ciljevi i svrha istraživanja

Polazeći od teze (stečene prethodnim neformalnim istraživanjem i zaključivanjem) da postoji – nekad svjesnija, nekad manje svjesna – dilema, dihotomija, katkad čak i sukob u umu ili bar *među umovima* štovatelja po pitanju je li Bog milostiv ili ga tek treba umilostiviti žrtvom, ovaj rad nastoji istražiti odnos žrtve i milosti u religijskom shvaćanju i djelovanju čovjeka. Cilj istraživanja je, dakle, uvidjeti kakvi su odnosi ovih pojmova u javnom i privatnom obožavanju, kako štovatelj shvaća značenje i odnos tih dvaju pojmova i na što se više oslanja kada pristupa božanstvu i traži pomirenje s njim. Premda to podrazumijeva iščitavanje vjerovanjâ iz religijskih tekstova, posebno plodno područje za istraživanje ove teme su oblici obožavanja, odnosno bogoslužja koja uključuju žrtvene rituale ili se značajnije referiraju na žrtvu.

Kada je riječ o svrsi istraživanja, nameće se pitanje: čemu se pored svih mogućih predmeta ljudske kulture baviti baš ovom tako usko definiranom temom i od kakvog šireg značaja mogu biti otkrića proizašla iz bavljenja njome? Prije svega, može dati skroman doprinos (bar autoru) potpunijem antropološkom razumijevanju religije – tog integralnog dijela ljudske baštine koji ne izgleda da će uskoro ishlapiti, već naprotiv, dobiva sve veći zamah u suvremenom društvu (bilo to negativno ili pozitivno). A kao što je religija integralni dio ljudske kulture, tako je i žrtva integralni dio ljudske religije. „Dok su znanstvenici uspoređivali religijske fenomene iz svih krajeva svijeta s nadom oblikovanja sustavnog razumijevanja religije, *žrtva se pokazala kao naročito istaknuta, značajna, i u mnogim slučajevima uznemiravajuća*. Ukratko, to zahtijeva objašnjenje i tumačenje“ (Carter 2003:2, kurziv dodan). Iako tema ovog rada nije sama žrtva, niti će se baviti teorijama o njezinom nastanku, vjerujem da će analiza žrtve u odnosu prema milosti pridonijeti boljem shvaćanju tog neobično istaknutog aspekta religije. S druge strane, o milosti je mnogo raspravljano u teološkim krugovima, ali antropologija se začuđujuće malo bavila istom. Ne vidim zašto bi žrtva bila manje teološka, a milost manje antropološka tema³, pogotovo stoga što se, kao što

³ Između ostalog i zbog njezine „ogromne važnosti u derivativima milosti izvan sfere teologije, u pojmu besplatnosti“ (Pitt-Rivers 2011:424)

ćemo vidjeti, ta dva pojma usko sukobljavaju ili isprepliću u religijskom iskustvu čovjeka – a upravo ta interakcija dovoljno je intrigantna i prisutna u ljudskoj kulturi da zaslužuje istraživanje. Osim čisto intelektualnog interesa za potpunije razumijevanje religijskog aspekta ljudske kulture, vjerujem da ovaj rad može biti i od socijalnog interesa, jer ćemo vidjeti da se religijska i metafizička poimanja o odnosu žrtve i milosti često pomalaju u socijalno djelovanje. Iako to nije izravna tema ovog istraživanja, rad će ukratko razložiti i socijalne implikacije ovih vjerovanja, dajući, pomoću obrađenih primjera, sažet odgovor na to kako shvaćanje odnosa žrtve i milosti u postizanju mira može motivirati društveno ponašanje. Na taj način, ovaj rad nije samo analiza duhovnih artefakata ljudske kulture, već tom analizom poteže i vrlo aktualna pitanja poput društvenog mira, koegzistencije, ljudskih prava, te građanske i vjerske slobode.

Svakako, zadatak cjelovite analize odnosa žrtve i milosti u čovjeka prevelik je za jedan diplomski rad, i zato ovo istraživanje, premda će izložiti kros-kulturni presjek, ne pretendira dati iscrpan pregled i sveobuhvatan zaključak na ovu temu. Jedan od razloga je i to što se, iz antropološke perspektive, radi o začecima teme. Prema mojem znanju, nitko od etnologa i antropologa se još nije pobliže bavio ovim pitanjem. Značajnijim proučavanjem fenomena milosti su se bavili doista rijetki antropolozi (npr. Pitt-Rivers i Peristiany). S druge strane, žrtvom su se bavili mnogi sociolozi i antropolozi – od Tylora i Spencera, preko Durkheima i Maussa do Evans-Pritcharda, Van Baala i Turnera. Ali niti jedni, niti drugi nisu tematizirali specifičan odnos žrtve i milosti. Stoga je ovo svojevrsna pilot studija, možda i plaidoyer za ozbiljnije bavljenje ovom zanemarenom temom, te samim time više otvaranje nego zatvaranje teme. Dakle, ovo istraživanje, premda ima svoje bremenite zaključke, nipošto ne daje iscrpan pregled, već svojim pronalascima samo otvara novo područje razmišljanja i daje smjer eventualnim budućim istraživanjima na temu odnosa žrtve i milosti.

Kako je već navedeno u tekstu i samom naslovu, ovaj rad odnos žrtve i milosti ispituje kroz analizu oblika obožavanja i postizanja mira, koji nekad mogu činiti dio iste religijske aktivnosti, ali i ne moraju.⁴ Dinamika odnosa žrtve i milosti istražena je kroz nekoliko primjera oblika obožavanja i postizanja mira iz različitih kultura, a to su: (1) babilonska pokora, (2) žrtveno štovanje neba u Kini, (3) izraelsko Svetište, (4) rimski *pax deorum* u vrijeme krize 3. stoljeća, (5) asteška ljudska žrtva u usporedbi sa shvaćanjem i praksom Inka,

⁴ Ponekad žrtveni rituali nemaju za cilj postizanje mira, nego jednostavno – štovanje ili slavljenje božanstva (čije vršenje je, doduše, većinom shvaćeno kao uvjet trajanja mira). Jednako tako, ne provode se svi naponi za postizanje duševnog mira kroz žrtvene rituale. Ipak, često se to dvoje isprepliće (primjerice, u činu molitve, kada ga se dublje analizira).

i (6) ceremonijalni masakr religijskih disidenata u Parizu 1535. godine. Iako kros-kulturan, to, dakako, nije iscrpan pregled, već su primjeri odabrani kao uzorci raznovrsnih omjera i oblika interakcije žrtve i milosti, te zbog relativno širokog povijesnog i geografskog područja iz kojih dolaze – kako bi se prikazale različitosti i sličnosti koje prožimaju čovjekovo shvaćanje žrtve i milosti. Valja naglasiti i da su u predstavljanju ovih primjera, zbog ograničenog prostora, izloženi samo sažeti pronalasci iz opširnog materijala (povijesnih, religijskih i 'etnografskih' tekstova), a nakon toga iznesena evaluacija shvaćanja odnosa žrtve i milosti u datom kulturnom primjeru.

1.2. Teoretski pristup i metodologija istraživanja

Za tu zadaću nisu korištene kvantitativne metode koje bi osigurale izvrsnu površinsku pokrivenost, ali ne i „dubinsku analizu“ (Alasuutari 1995:131) fenomena, što je cilj ovog rada. Umjesto toga su odabrane „kvalitativne metode [koje] se smatraju posebno prikladnima za pilot studije“ (Ibid., str. 143), kakva je ova. Jedna od ovdje korištenih kvalitativnih metoda je slična metodi studije slučaja, iako ju ne bih spremno označio tim imenom, jer navedeni primjeri nisu istraživani kao subjekti, već je subjekt istraživanja (odnos žrtve i milosti) iščitavan i istraživan kroz te, u ovom slučaju, objektne primjere. Namjera nije bila dati iscrpne analize partikularnih kultura, već, pazeći na kontekst, „*tematizirati* podatke na takav način da možemo identificirati nekoliko paralelnih i usporedivih opservacijskih jedinica“ (Ibid., str. 130, kurziv dodan). Riječ je prije o analitičko-komparativnoj metodi koja „analizira i poredi pojave ili grupe pojava jedne iste kategorije, odnosno te same vrste“ (Moszyński 1962:46), s time da ovdje ona nije provedena iz perspektive evolucionističkog metanarativa, već na način da se dopusti ispitanim kulturama govoriti „o jednoj istoj kategoriji“ – odnosu žrtve i milosti u njihovim oblicima obožavanja i postizanja mira. To ne znači da nije uzet u obzir dijakronijski aspekt nastanka i razvoja ovih vjerovanja i oblika štovanja – ali je on, umjesto ograničenja na evolucionistički linearizam, otvoren i za procese poput degradacije i raspadanja, koji bi u razmatranju vremenske crte trebali imati jednakopravni povijesni udio kakav imaju razvoj i organizacija.

1.2.1. Metoda „stavljanja naočala“

Nastojao sam pustiti ove kulture da za mene istražuju koncepte žrtve i milosti. Moglo bi se to nazvati „metodom stavljanja naočala“. Naime, iako se ne radi o promatranju sa sudjelovanjem u klasičnom smislu tog pojma, pokušao sam, uzimajući za ozbiljno narative i

rituale iz zadanog primjera kao „model za drukčiju percepciju stvari, paradigmu nove vizije“ (Ricoeur 1981:292), zamisliti kako je bilo gledati stvarnost tim očima. Zatim bih skinuo naočale te kulture, i stavio naočale druge kulture, te pokušao zamisliti isto. Jasno je da ovo nije isto kao i biti na terenu, ali opet, smatram da je moguće čak i sudjelovati s promatranjem na terenu, a bez „naočala“ promatrane kulture, već s „naočalama“ evolucionizma, relativizma, crkvene teologije ili nekog drugog egzotičnog metanarativa⁵, umjesto da se uzme u obzir epistemološki i ontološki metanarativ istraživane kulture. Ne tvrdim da je ovo jednostavno, pa čak i posve sigurno, i da se istraživač mora odreći vlastitih moralnih stavova i koncepcija stvarnosti – već samo to da one tvrdnje koju proučavana kultura uzima kao legitimne izjave o stvarnosti treba pokušati uzeti za ozbiljno i zamisliti kako bi bilo tako gledati na svijet. A zatim ih treba usporediti s „modelom za stvarnost“ (Geertz 1973:93) neke druge kulture – i umjesto da ih se prisilno sintetizira ili, bolje rečeno, sinkretizira, dopustiti im da konkuriraju i debatiraju o stvarnosti kada stanu jedan nasuprot drugom.

1.2.2. Simboličko-interpretativni pristup

Naravno, da bi ovo bio znanstveni rad, a ne kakav literarni impresionizam, neobično mnogo vremena je provedeno u promišljanju o znanstvenim metodama kojima se može gledati naočalama drugih kultura i doći do relevantnih uvida u njihovu percepciju žrtve i milosti. Simbolička i interpretativna antropologija (Geertz) se pokazala kao optimalni teorijski okvir za tu zadaću. Ako igdje simboli igraju glavnu ulogu, onda je to u žrtvenim ritualima i narativima koji prenose poruke o karakteru božanstva, njegovim zahtjevima i djelovanju. Tu je posebno primjenjiva Geertzova definicija kulturnih obrazaca kao javnih dokumenata, a „pitanje koje treba postaviti je *kakav je njihov smisao*: što od ovoga – ismijavanje ili izazov, ironija ili ljutnja, snobizam ili ponos – kroz njihovo pojavljivanje i djelovanje biva izrečeno“ (Geertz 1973:10, kurziv dodan), uključujući, naravno, i pojmove žrtve, milosti i njihovog odnosa, koje će ovaj rad prepoznavati u religijskim činovima i izjavama. Simboličko-interpretativni pristup omogućuje promotriti svijet tuđim naočalama – jer je „čitava poanta semiotskog pristupa kulturi ... dobiti pristup konceptualnom svijetu u kojem naši subjekti žive“ (Ibid., str. 24). Ovakva kulturna „analiza je, dakle, razvrstavanje struktura značenja ... ona je mnogo sličnija analizi literarnog kritičara“ (Ibid., str. 9). Iz perspektive interpretativne

⁵ A prva dva su već dugo zabrinjavajuće dominantna, kako je i Geertz dosjetljivo primijetio: „[Čovjek] se, ili topi u svoje vrijeme i mjesto kao dijete i savršeni rob svog doba, ili postaje unovačen vojnik ... strahovitih povijesnih determinizama koji nas muče još od Hegela ... prvi marširajući pod zastavom kulturnog relativizma, a drugi pod zastavom kulturne evolucije“ (Geertz 1973:37).

antropologije, kulturni obrazac poput žrtvenog rituala može se proučavati kao „značenjski čin smatran tekstom“ (Ricoeur 1973:98) ako se na kulturu gleda kao na „skup tekstova, koji su i sami skupovi, i koje napregnuti antropolog nastoji pročitati preko ramena onih kojima pripadaju“ (Geertz 1973:452). Kao takva, kulturna analiza neizbježno vodi i u tekstualnu analizu.

1.2.3. Tekstualna analiza i hermeneutika

Drugi teoretski okvir koji je pomogao ovom istraživanju je, stoga, Ricoeurova teorija hermeneutike – a ona je primijenjena i na tekstove religijskih spisa i na 'tekstove' religijskih činova, pošto „sâm čin, čin kao nositelj značenja, može postati objekt znanosti bez da izgubi svoj karakter smislenosti, i to kroz vrstu objektivizacije sličnu fiksaciji koja se dešava u pisanju“ (Ricoeur 1981:203). Drugim riječima, oblici obožavanja i postizanja mira su fiksirani tekstovi koji se trebaju iščitavati kao i svaki drugi pisani tekst – i iz njih će ovaj rad čitati shvaćanje žrtve, milosti i njihovog odnosa u kulturi čiji su dio. Glavna ideja koja uopće omogućuje iščitavanje nama povijesno i kulturno dalekih tekstova je njegova opstojnost i značenjski integritet izvan početne situacije. „Ovom objektivizacijom, čin više nije smatran transakcijom kojoj bi diskurs tog čina i dalje pripadao. On sačinjava ocrtani uzorak koji se mora tumačiti prema njegovim unutrašnjim vezama“ (Ibid.). Radi se o značenjskom činu „čija važnost ide 'dalje' od njegove relevantnosti početnoj situaciji“ (Ricoeur 1973:102). „Drugim riječima, značenje važnog događaja nadilazi, nadvladava i nadmašuje društvene uvjete njegove proizvodnje i može se ponovno odigrati u novim društvenim kontekstima. Njegova važnost je njegova dugotrajna relevantnost i, u nekim slučajevima, njegova sivevremenska relevantnost“ (Ibid., str. 103). Iako ovdje Ricoeur govori o društvenim činovima, ova pravila tumačenja se sasvim sigurno mogu primijeniti i na religijske činove, koji su često i društveni – čak i u privatnoj sferi, ako se uzme u obzir to da je odnos čovjeka prema Bogu ili bogovima u pravilu (s iznimkom monizma) društveni odnos, premda s nevidljivim entitetom. Dok analiziramo ove pisane i nepisane tekstove, bavimo se „objektivnim značenjem [koje je] nešto drugo od subjektivne namjere autora“ (Ibid., str. 105), pa tako čak i u slučajevima kad možda obožavatelji nisu bili posve svjesni značenjskih implikacija onoga što rade i govore, možemo pažljivom hermeneutikom razumjeti tekst. A prema Ricoeuru, „razumjeti tekst je slijediti njegovo pomaljanje od smisla do reference, od onoga što govori do onoga o čemu govori“ (Ibid., str. 113).

1.2.4. Teorije kognitivne antropologije

Iako u manjoj mjeri, ovaj rad se koristio i teorijama kognitivne antropologije. Razlog za to je prvenstveno analiza transformacijskog utjecaja koje oblici obožavanja imaju na pojedinca i društvo. Iako značenja jesu pohranjena u (javnim) simbolima, ne slažem se s Geertzom da se ona mogu pohraniti samo tamo. „Značenja stvari *moraju biti u ljudskim umovima ... i 'srcima'*. ... Nema drugog mjesta gdje bi značenja mogla konkretno biti, a ona moraju biti konkretna da bi činila razliku u svijetu. ... Istina, ove ideje, osjećaji i motivacije se mogu promatrati samo iz onoga što ljudi govore i javno čine... Ali, činjenica ostaje da su ova značenja činiteljeva značenja: Ona su činiteljeve misli, osjećaji i motivacije, uključujući i nesvjesna psihološka stanja“ (Strauss & Quinn 1997:19-20, kurziv dodan). Iako se ne slažem s njihovom tendencijom ka redukcionističkoj ideji da značenje nastaje kroz puku kombinaciju mentalnih konekcija koje proizvode značenjske sheme (jer ti elementi moraju imati već postojeće vlastito značenje da bi njihovom kombinacijom uopće moglo nastati novo značenje), kognitivna teorija je pružila najveći doprinos u razumijevanju motivacije i konkretnog pomaljanja javnih kulturnih obrazaca u privatne i privatnih u javne, što je bitno za ovaj rad.

1.2.5. Epistemološki realizam

I time dolazimo do zaključnog dijela po pitanju metodologije i teoretskog pristupa. Iako se ovaj rad većinom koristi metodama vrlo sličnim literarnoj kritici, on ni u kom slučaju ne želi upasti u zamku „literarne aktivnosti bez mogućeg odnosa sa socijalnim svijetom izvan sebe“ (Davies 1999:214). Premda se metodologija ne koristi empiričkim mjerenjima, već je „interpretativna u potrazi za značenjem“ (Geertz 1973:5), ona i dalje kroz tu analizu narativa i tekstova želi doprijeti do *stvarnosti* – do konkretnih otkrića o tome kakve su pojmove žrtve i milosti gajili sudionici obrađivanih primjera i kakve su bogove štovali. „Veliko opravdanje jezika je uspostaviti odnos čovjeka prema svijetu. Ako potisnemo ovu referentnu funkciju, ostaje samo apsurdna igra pogrešnih označitelja“ (Ricoeur 1973:97). Iako je u interpretativnom pristupu „kulturna analiza ... nagađanje o značenju“ (Geertz 1973:20), činjenica da nakon toga postoji „procjena nagađanja i izvlačenje zaključaka iz *boljih* nagađanja“ (Ibid., kurziv dodan) otkriva i to da postoji *istina* do koje tumač pokušava doprijeti. Svrha humanističkih znanosti ne bi trebala biti „teoretski 'larpurlartizam'“⁶, već „interpretativna metoda nalaženja *istine*“.⁷ U tom procesu spoznavanja različitih svjetonazora

⁶ <http://bib.irb.hr/prikazi-rad?&rad=601406>

⁷ http://hr.wikipedia.org/wiki/Humanisti%C4%8Dke_znanosti

o žrtvi i milosti, ovaj rad ih nije objašnjavao kroz naočale evolucionističkog ili relativističkog naturalizma, već, koliko je god moguće, kroz njihove vlastite izjave o stvarnosti – jer licemjerno je reći da kao antropolozi svaku kulturu tretiramo jednako, a ipak u startu odbacivati njihov epistemološki i ontološki okvir. To ne znači da rad nije znanstven, budući da religijsko uvjerenje „poput vjere u Boga, nije znanstveni koncept, jer se ne referira na objekt kojeg je moguće empirijski verificirati. Niti se koncept Boga referira na mitološki entitet, pošto nema ničega u znanstvenom znanju što bi osporilo postojanje takvog bića. Zato je religija u svojoj srži sfera vjere – vjere koja može biti u skladu sa znanstvenim znanjem, ali se ne može reducirati na znanstvenu istinu ili osporiti znanstvenim znanjem“ (Bidney 1953:300-301). Zbog toga ovo istraživanje ne pristupa fenomenu religije iz tradicionalne perspektive naturalizma. Premda ne zanemaruje mogućnosti prirodnih (ljudskih) utjecaja, uvažava narative natprirodnih (božanskih) utjecaja bez nasilnog naturalističkog (psihološkog i socijalnog) tumačenja istih. „Kakvu god ulogu božanska intervencija imala ili nemala u stvaranju vjere ... nije posao znanstvenika da prosuđuje o takvom pitanju“ (Geertz 1973:112), već da ozbiljno uzima u obzir tvrdnje o takvim intervencijama i njihov utjecaj na život istraživanih subjekata. „Ostaje, naravno, nimalo nevažno pitanje je li ova ili ona religijska tvrdnja istinita, je li ovo ili ono religijsko iskustvo istinsko, i jesu li istinite religijske tvrdnje ili istinska religijska iskustva uopće mogući. Ali takva pitanja se ne mogu ni postaviti, a kamoli odgovoriti unutar samonametnutih ograničenja znanstvene perspektive“ (Ibid., str. 123). Ovaj rad, dakle, ne odbacuje niti dokazuje ontologiju navedenih primjera, već zauzima stav pozornog slušanja različitih narativa u vezi žrtve i milosti i njihovog mjesta u kozmosu, s ciljem cjelovitog teoretskog ulaska u konceptualni svijet proučavanog primjera. Jednako tako, ne nastoji ih sinkretizirati ili relativizirati. Kao što su antropolozi nekad svaku kulturnu pojavu tumačili kroz naočale evolucionističkog metanarativa, tako ih danas imaju tendenciju tumačiti kroz naočale relativističkog metanarativa koji imputira proučavanim kulturama odsutstvo traženja istine, korijena i moralnih apsoluta, „što vjerojatno više opisuje postmoderne teoretičare nego subjekte ovog teoretiziranja“ (Strauss & Quinn 1997:35). Metodom stavljanja naočala se želi izbjeći ova zamka. A da bi se izbjegla druga zamka u koju je moguće upasti ovim pristupom – imaginarno zatvaranje u paralelne svemire – korištene su metode „teoretske indukcije, u kojoj se socijalni i kulturni procesi promatrani u individualnim slučajevima smatraju relevantnim u drugim kontekstima“ (Davies 1999:170), tj. uzima ih se kao informacije koje odražavaju neki vid kulturne, pa i antropološke stvarnosti. Vjerujući zajedno s Alasuutarijem, da „generalizacija nije uvijek problem“ i da treba „uvijek pokušavati vidjeti

dalje od horizonta očitoga“ (Alasuutari 1995:145), ovaj rad je nastojao „slagati sirova opažanja [pretvarajući ih] u meta-opažanja“ (Ibid., str. 147) o datoj kulturi, a u određenoj mjeri i o prevladavajućim temama i tipovima poimanja žrtve i milosti u čovjeka općenito. „Istina je da su svi prikazi djelomični (nikada ne možemo iznijeti cijelu istinu), ali to ne znači da su svi prikazi lažni (da ne iznosimo *dio istine*)“ (Strauss & Quinn 1997:24, kurziv dodan)⁸. Kako je Strauss primijetila (Ibid.), čak i istaknuti postmoderni antropolog James Clifford, premda se protivi opisu kultura kao statičnih koherentnih cjelina, nije odbacio mogućnost opisa kulture uopće, jer, kako je rekao, „nema potrebe odbaciti teoretski sve koncepcije 'kulturne' razlike“ (Clifford 1988:274). Premda izbjegavajući nasilno guranje različitih pojava u iste kategorije, ovaj rad je ipak nastojao prepoznati slične obrasce. Možda se zaključni opis teoretskog pristupa ovog istraživanja može najbolje izraziti riječima profesora Belaja:

„Znanost razumijem kao proces spoznavanja. Mislim da je zadatak znanstvenika uočavati pojave, otkrivati veze među njima, pokušati složiti ih u nekakav red i objasniti. Svjestan sam da suvremena („postmoderna“) znanost ne vjeruje pravo u postojanje reda ni u svrhu istraživanja uzroka. Ponaša se kao nekakva agresivna ideologija koja se želi radikalno osloboditi obveza prema vremenskoj dubini ... Znam da čovjeku nije dano da dopre do kraja spoznajnoga područja. Ali ipak, bavljenje istraživanjem konkretnoga gradiva omogućuje mi, maglovitu službenu skepticizmu usprkos, slutnju da nepravilnosti s kojima se susrećemo, taj prividni nered kojime smo okruženi, nisu nego tek odbljesci jednoga višeg reda, reda na razini iznad nas. Ta slutnja (nije riječ o spoznaji jer ju ne znam valjano argumentirati) nudi smisao mojem radu. Ne mogu razumjeti čovjeka koji se bavi znanošću a već unaprijed misli da ne može spoznati barem djelić Istine“ (Belaj 2009b:33).

2. POJMOVNO POJAŠNJENJE

Prije obrade odnosa žrtve i milosti u odabranim kulturnim primjerima, potrebno je razjasniti što se točno pod tim pojmovima misli. Dakako, ovi pojmovi i njihove konotacije široko variraju ovisno o jeziku i kulturi, a ovdje ćemo dati samo najosnovniji pregled i odrediti zajednička značenja koja omogućuju poredbenu analizu. Prema Hrvatskom jezičnom portalu, žrtva je „1. a. ono što se prinosi u čast višem biću b. obredni čin prinošenja životinja ili nekog predmeta u čast božanstvu da bi ga se umirilo, umilostivilo i zahvalilo mu se“.⁹ Zanimljivo je da je već u prvoj natuknici implicirana funkcija žrtve kao prvenstveno pacifikacijskog čina. Druga natuknica daje općenitije značenje: „2. a. odricanje od čega,

⁸ Ili Geertzovim (1973:44) riječima: „Ideja da kulturni fenomen, ukoliko nije empirički univerzalan, ne može otkriti ništa o prirodi čovjeka jednako je logična kao ideja da nam anemija srpastih stanica, pošto na sreću nije univerzalna, ne može reći ništa o ljudskim genetskim procesima.“

⁹ http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search_by_id&id=f15jXRJ%2B&keyword=%C5%BErtva

nesebično davanje, ono čega se odriče tko u korist drugoga b. samoprijegor i požrtvornost za ostvarivanje viših ciljeva, ideala i plemenitih nakana“.¹⁰ Merriam-Websterov unos za riječ „sacrifice“ daje dodatne nijanse: „an act of *offering* to a deity *something precious*; especially : *the killing of a victim on an altar ... destruction or surrender of something for the sake of something else ... loss*“.¹¹

Milost je definirana kao „1. naklonost, zaštitnički odnos, pažnja koja se ukazuje kome 2. sućut, samilost, milosrđe 3. oprostaj, pomilovanje 4. nezasluženi nadnaravni dar što ga Bog pruža bićima da bi ih vodio spasenju, Božja naklonost“.¹² Kada se promatra u religijskom kontekstu, pojam milosti implicira skrb i ljubav s Božje strane, a potrebu, nemoć i nedostatnost s primateljeve strane – Bog mu pruža milost unatoč tome što je ne zaslužuje. Time se milost otkriva kao besplatni dar koji je nemoguće zaraditi (a ta nas činjenica polako uvodi u dihotomiju između žrtve i milosti). Osim toga, značenje oprostaja i pomilovanja implicira i postojanje neke kazne koju bi primatelj trebao platiti, ali ju intervencijom Božje milosti izbjegava. To je posebno očito u Merriam-Websterovom unosu za riječ „mercy“, koji kao prvu definiciju navodi: „*compassion or forbearance shown especially to an offender or to one subject to one's power; also : lenient or compassionate treatment*“.¹³ Ostale definicije su: „*a blessing that is an act of divine favor or compassion ... imprisonment rather than death imposed as penalty for first-degree murder ... a fortunate circumstance ... compassionate treatment of those in distress*“.¹⁴ Većina definicija uključuje pojam *sućuti*, koji jasno otkriva primateljevu potrebu. U drugoj definiciji je posebno značajno to što se milost otkriva kao čin prethodno prisutne božanske naklonosti.

2.1. Etimološki uvid u pojam žrtve

Konzultiranjem etimologije pojmova žrtve i milosti u raznim jezicima, stječu se još dublji uvidi. Lat. *sacrificus* značilo je doslovno „činiti svete stvari“ – od *sacer* („svet“) i *facere* („činiti, vršiti“).¹⁵ Ovakvo značenje, navelo je Durkheima na prenatrpan zaključak da žrtvu treba smatrati prvenstveno činom kojim svećenik nešto posvećuje (Despland 2010). Engleska riječ *offering* i *oblation*, dolaze od lat. *oblatio* („prinos, dar“), odnosno *offerre* („prikazati, prinijeti“). Ovaj pojam odgovara hebrejskom pojmu *korban* koji označava prinos općenito – a

¹⁰ Ibid.

¹¹ <http://www.merriam-webster.com/dictionary/sacrifice>, kurziv dodan

¹² http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search_by_id&id=e1puXBM%3D&keyword=milost

¹³ <http://www.merriam-webster.com/dictionary/mercy?show=0&t=1371602449>

¹⁴ Ibid.

¹⁵ <http://etymonline.com/?term=sacrifice>

on može biti krvni (npr. *zevah*) i nekrvni (npr. *minkhah*). Tu razliku je važno naznačiti jer se krvni i nekrvni prinosi¹⁶ drastično razlikuju po namjeni i učinkovitosti. Prilikom traženja hebrejske riječi za žrtvu pomoću Strongove Konkordancije (Strong 1890), uvidio sam izrazitu složenost hebrejske žrtvene terminologije. Pojmovi za žrtvu obuhvaćaju više značenjskih razina – riječi koje označavaju tip prinosa (npr. *zevah* = životinjska „žrtva pravednosti“), način prinosa (*išša* = „žrtva prinešena vatrom“) i funkciju i motivaciju žrtve (npr. *millu* = „posvetnica“ ili *neder* = „zavjetni prinos“), s time da ova značenja mogu biti i isprepletena. Primjerice, *minkhah* označava tip prinosa (nekrvni „prinos žita“) i funkciju/motivaciju prinosa („dar, počast“). Vrlo značajan za shvaćanje koncepta žrtve je i hebrejski glagol *qarab* (iz kojeg je izvedena imenica *korban*), koji se prevodi kao „prinijeti“ i „žrtvovati“, a izvorno znači „približiti (se), pristupiti, dovesti ili doći blizu“ (Strong 1890:1292). Iz istog semitskog korijena dolazi i arapska riječ *qurban*, kojom se označava žrtvovanje životinja za vrijeme Kurban-bajrama i čiji arapski korijen označava „način ili sredstvo pristupanja nekome“ i „blizinu“. ¹⁷ Ovi pojmovi ukazuju na rašireno vjerovanje da se božanstvu može pristupiti jedino kroz žrtvu. Nordijski obred žrtvovanja nazivao se riječju *blót*, od glagola *blóta* („obožavati sa žrtvom“). Slične konotacije ima i sanskrska riječ *yajña* („obožavanje, molitva, slavljenje, prinos, žrtva“), a dolazi od glagola *yaj* koji označava „štovanje božanstava, jedinstvo i milosrđe“. ¹⁸ Ovdje se, osim ujedinjavajuće (pomirne) svrhe žrtve i njezine korelacije s molitvom, nazire i njezin bliski odnos s pojmom milosti. I na kraju, hrvatska riječ za žrtvu dolazi od praslavenske riječi **žbirtva*, srodnoj litvanskoj i sanskrskoj riječi za „slaviti“ – *girti* i *gr̥ñāti* – koje dolaze od PIE korijena **gwerh-* („pozdraviti, slaviti, čestitati, podići glas“)¹⁹, što ukazuje na činjenicu da je prinošenje žrtava bilo dio slavljenja, odnosno štovanja božanstva. Njoj srodne istočnokeltska (velška) riječ *gwerth*, njemačka *Wert* i engleska *worth* („vrijedan“), iznova potvrđuju skupocjenu prirodu žrtve (López-Menchero 2012:273). PIE korijen **gwer-* nosi još i značenje „planine“ (indikacija mjesta bogoštovlja?), ali i pojmove: „težak“, „grob“ (usp. eng. *grave* = „grob“ i franc. *grave* = „ozbiljan“), „ždrijelo“ i „progutati“. Ovo daje snažan kontrast prethodnim značenjima slavljenja i čestitanja – što opet može indicirati ambivalentnu prirodu žrtve kao teške teme, a istovremeno povoda za slavljenje. Od istog PIE korijena dolaze i lat. riječi *gratus* („zadovoljavajuć,

¹⁶ Nekrvni prinosi uključuju i ljevanice, odnosno prinosi pića i ulja (eng. *libation*, lat. *libatio*, grč. *lebein* i *spondē*, heb. *neseq*, kečuanski *challa*, burmanski *yay zet cha*, japanski *Miki*).

¹⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Udhiyah>

¹⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Yagya>

¹⁹ Indoeuropski leksikon Sveučilišta u Teksasu (<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/ielex/PokornyMaster-X.html>)

prihvatljiv, voljen, zahvalan“) i *gratia* („ljubaznost, naklonost, dobra volja“) iz koje je proizašla i engleska riječ *grace* („milost“), što nas vraća na našu središnju temu neobične bliskosti, isprepletenosti, a opet dihotomije između pojmova žrtve i milosti. U religijskom kontekstu, pojmovi „zadovoljavajuć“ i „prihvatljiv“ često označavaju željeno stanje koje štovatelj želi postići da bi od strane božanstva bio „voljen“ i stoga „zahvalan“. To korelira i s eng. glagolom *to please* („ugoditi, zadovoljiti“) koji dolazi od lat. *placere* („biti prihvatljiv, biti odobran“) i *placare* („umiriti, utišati“). *Online Etymology Dictionary*²⁰ navodi kako ove pak dolaze od PIE korijena **plak-e-* („biti miran“) preko pojma mirne vode (od **plak-* = „biti ravan“). Moglo bi se postaviti i pitanje ima li ovaj pojam kakve poveznice s hrvatskim glagolom *plakati* – što bi moglo biti povezano s pokajničkim plakanjem pred božanstvom da bi mu ono oprostilo ili se umilostivilo – međutim, tu ćemo stati s nagađanjem i vratiti se pojmu *gratia*.

2.2. Etimološki uvid u pojam milosti

Riječ *gratia* ishodište je riječima za milost u romanskim jezicima, ali i engleskoj riječi *grace*. U ovom trenutku, potrebno je naglasiti određeni semantički jaz između hrvatskih i engleskih riječi vezanih uz pojam milosti, koji je donekle uzrokovao i dilemu kod engleskog prijevoda naslova ovog rada. Naime, eng. riječi koje se na hrvatski prevode kao „milost“ su i *grace* i *mercy*. Imenica *grace* ima opširnija značenja, kao što su „nezaslužena božanska pomoć dana ljudima za njihovo obnavljanje i posvećenje“, „vrlina koja dolazi od Boga“, „stanje posvećenja dobiveno kroz božansku milost“, „odobravanje i naklonost“, „privlačna osobina“, „osjećaj za prikladnost i ispravnost“, pa čak i „kratka molitva zahvale prije obroka“. ²¹ Iako obje imenice označavaju nezaslužnost i potrebu primatelja, kod imenice *mercy* (vidi uvod ovog poglavlja) je naglašeniji element oprosta i sućuti. Ipak, zanimljivo je da natuknica 2. b. Merriam-Websterovog unosa za riječ *grace*, s predznakom „archaic“ glasi upravo kratko i jasno: *mercy, pardon*²², što vjerojatno odražava sekularizaciju pojma *grace*. Ukratko, religijsko značenje pojma *grace* bi se moglo sažeti kao božanska nezaslužena pomoć u obliku milosti koja djeluje *u* štovatelju (posvećuje ga, izgrađuje vrline njemu), a *mercy* kao božanska nezaslužena pomoć u obliku milosti koja djeluje *za* štovatelja (božanski oprost i

²⁰ <http://www.etymonline.com>

²¹ <http://www.merriam-webster.com/dictionary/grace?show=0&t=1371644800>

²² Ibid.

sućut koji ga navode na djelovanje u čovjekovu korist²³) – a obje otkrivaju ovisnost o božanskoj snazi i milosti za bilo kakav napredak ili spasenje. Ovdje se već očituje oprečnost spomenutoj ideji voljenosti zbog prihvatljivosti gdje božanstvo voli svog štovatelja jer ga zadovoljava. Takva ideja implicira zaslugu štovatelja bez kojeg ga božanstvo ne bi voljelo, dok eng. *grace* ne ostavlja prostora štovatelju da zasluži božansku naklonost, jer vrline koje ima i dolaze od nezaslužene milosti koja djeluje iznutra (Bog čini u njemu) i to na temelju božanske sućutne milosti (*mercy*) koju štovatelj, pošto je prema definiciji nezaslužena, također nije mogao prethodno zaraditi. Eng. *mercy* dolazi od lat. *merces* čije je značenje („cijena plaćena“²⁴), ako se uzme s pretpostavkom da je cijena plaćena od nekoga drugoga, u savršenom skladu s konceptom nezasluženosti i nezasluživosti, i to iz perspektive oprosta duga. Doduše, riječ *merces* upotrebljavala se za pojmove „platiti“, „nagraditi“, pa čak i „podmititi“²⁵ – što može drastično izokrenuti značenje.²⁶ Jedini način na koji *merces* može imati značenje milosti je da se navedena značenja (osim „podmititi“) shvate zamjenski – prvi plaća umjesto drugoga, a taj drugi prima nagradu umjesto prvoga. To isto vrijedi i za nuersku *mue* koju je Evans-Pritchard preveo kao „Božji besplatni dar u zamjenu za žrtvu“ (1956:331). Imajući u vidu engleske riječi za pojam milosti (i njegove lat. ishodbice), možemo ih usporediti s riječima kojima se obično prevode u hrvatskom. *Grace* se obično prevodi kao „milost“, a *mercy* kao „milost“ i „milosrđe“. Riječ „milost“ dolazi od prasl. **milostъ* („milostivost“), od prasl. **milъ* („drag, sladak“), istog korijena upotrijebljenog za glagol „pomilovati“ („osloboditi kazne ili smanjiti kaznu osuđeniku“²⁷). Riječ „milostivost“ se na engleski ponekad prevodi kao *clemency*, koja označava blagost, popustljivost, „nježno ili ljubazno izvršavanje vlasti“ i „sućut u suđenju i kažnjavanju“²⁸), a dolazi od lat. *clementia* („smirenost, nježnost“). Riječ „milosrđe“ dolazi od kombinacije riječi *milo* i *srce*, a HJP ga je definirao kao „1. osjećaj sućuti, sažaljenja prema onom tko pati 2. djelo potaknuto tim osjećanjem“. Na engleski se prevodi obično kao *charity* (što znači i „milostinja“ i „dobrohotna ljubav za čovječanstvo“). Hrvatski pojam milosrđa označava sućut, ali ne i oprost i otpuštanje duga nasuprot zahtijevanju žrtve od prekršitelja. Zato sam, želeći obuhvatiti pojam milosti kao božanskog udjela u postizanju *pomirenja*, radije upotrijebio

²³ Jedan od zanimljivih primjera (koji bi se mogao svrstati pod religiju 'svakodnevice') je fraza „traveling mercies“ kojom anglofoni protestanti označavaju Božju zaštitu na putovanju.

²⁴ <http://www.merriam-webster.com/dictionary/mercy>

²⁵ <http://en.wiktionary.org/wiki/mercy>

²⁶ Vidi: http://en.wikipedia.org/wiki/Merit_%28Catholicism%29

²⁷ http://hjp.novi-liber.hr/index.php?show=search_by_id&id=eVtvXxM%3D&keyword=pomilovati

²⁸ <http://en.wiktionary.org/wiki/clemency>

pojam milosti, koji snažno denotira pomilovanje. U takvom smislu, ovaj pojam u engleskom više odgovara riječi *mercy*, koji osim sućuti označava i oprost i otpuštanje duga od strane višeg autoriteta, dok *grace* nema cjeloviti ekvivalent u hrvatskom jeziku (osim u zaboravljenoj riječi *blagodat*, kojom se inače prevodi u srpskom, pod utjecajem ruskog *благодать*). Ove semantičke razlike između hrvatskih i engleskih pojmova za milost su vjerojatno i odraz višestoljetnih teoloških razlika između njihovih govornika. U tom svjetlu je posebno zanimljiva riječ „umilostiviti“ koja implicira da je taj koga se umilostivljava nemilostiv, ali ga se nekim činom s naše strane može učiniti milostivim. Kada se ovaj koncept iz sfere međuljudskih odnosa uvede u religijsku sferu, onda postaje proturječan – jer se „nezasluženu naklonost“ pokušava zaslužiti.

Treba spomenuti još nekoliko primjera iz drugih jezika koji daju dodatne konotacije. Jedna od ruskih imenica za milost i milosrđe – *милосердие* – dolazi od glagola *милосердствовать* („poštedjeti“), što implicira izbjegavanje kazne. Rum. *îndurare*, dolazi od glagola *îndura* („trpjeti, podnositi, patiti“), što doziva shvaćanje milosrđa kao čina u kojem davatelj milosti podnosi primatelja (njegove greške, dugove i mane) i trpi, pa čak i pati u tom činu. Dok je arap. *rahma* ograničena na milosrđe i suosjećanje, mađ. *kegyelem* je zajednički termin za milost, milosrđe i oprost. Španj. *piedad* dodaje pojam sažaljenja, kao i heb. *chemlah* („milosrđe, sažaljenje, suosjećanje“), dok heb. *cheched* dodaje pojam vjernosti („dobrota, ljubaznost, vjernost“), a *racham* ljubavi („milosrđe“, „suosjećanjâ, „utroba“ u izrazu njegovanja fetusa, „nježna ljubav“) (Strong 1890:1334). Šved. *nåd* označava milost kao arbitran čin dobrote *od strane višeg autoriteta*, a dolazi od gotskog *nīpan* („pomoći“).²⁹ Iz istog korijena dolazi i niz. *genade* koja pak posebno naglašava milost kao besplatnu i nezasluženu naklonost³⁰, jednako kao i svahilska *neema*.³¹ Treba spomenuti još i pojam *karuṇā*, duhovni put suosjećanja u budizmu i džainizmu, koji ima značenja poput „sućutan, žalostan, bijedan, tužeći“. ³² Ovaj duhovni put suosjećanja sastoji se, prema riječima Dalai Lame, od „teških praksi prikupljanja zasluga i uvida“ koje provodi onaj koji želi prosvjetljenje. ³³ *Karuṇā* je utjelovljena u bodhisattvi Guanyin koja se štuje u budizmu i taoizmu (poznatu i kao „božica samilosti“), a čije ime je prijevod sanskrtskog *Avalokitasvara* što doslovno znači „ona koja spušta pogled na zvuk“ – drugim riječima, uslišava ljudske vapaje (Porter 2004:45). Valja naznačiti da se ovdje ne radi

²⁹ <http://en.wiktionary.org/wiki/Gnade#German>, kurziv dodan

³⁰ <http://en.wiktionary.org/wiki/genade#Dutch>

³¹ <http://en.wiktionary.org/wiki/neema#Swahili>

³² Monier-Williamsov sanskrtsko-engleski rječnik (2008), str. 255 (<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>)

³³ http://en.wikipedia.org/wiki/Karu%E1%B9%87%C4%81#Mahayana_Buddhism

o konceptu nezaslužene naklonosti, već o osobini samilosti koju prosvjetljeni ima, a onaj na putu prosvjetljenja treba razviti³⁴, čime stječe zasluge umjesto da postaje subjekt milosti. To je posebno naglašeno u džainizmu, gdje se duša mora potpuno sama truditi za oslobođenje (*mokšu*), bez ikakve pomoći božanske milosti (Jaini 2000:137), dok kod budizma i hinduizma postoji određena mjera oslanjanja na milost božanstva, buddhe ili bodhisattve, ali je ipak naglasak na osobnim naporima i zaslugama. Suprotno ovome, pojam *kripa* („milost, milosrđe, blagoslov“) središnji je koncept hinduističkog bhakti pokreta, koji zagovara odustajanje od djela zasluga (dharma) i potpuno predanje Krišninoj volji.³⁵ Ova razlika između pojma samilosti (koji je u hrv. prilično srodan milosrđu) i milosti mogla bi se sažeti ovako: dok se u prvom radi o suosjećanju i sažaljenju koje štovatelj ili onaj na putu prosvjetljenja uočava u božanstvu i/ili razvija u sebi; u drugom se radi o prisutnoj, nezasluženoj i nezasluživoj božanskoj pomoći – o sili koja štovatelju pomaže, odnosno daruje i ulijeva svoju osobinu samilosti (ili neku drugu) koju štovatelj u sebi ne može pronaći ili razviti, ali može odabrati.

2.3. Srodni pojmovni parovi

Imajući u vidu gore navedena značenja i konotacije pojmova žrtve i milosti, treba kratko spomenuti i pojmove koji se često povezuju s njima. To su pojmovni parovi *zasluga* i *dar*, *kazna* i *oprost*, *djela* i *vjera*. I oni predstavljaju svojevrsnu dihotomiju kao i pojam žrtve i milosti. Prvi u paru se obično povezuje s pojmom žrtve, a drugi s pojmom milosti, iako ćemo vidjeti da i ovdje postoji interakcija – posebno u slučajevima božanske zamjene.

2.3.1. Zasluga i dar

Prvi pojam kojim ćemo se baviti je zasluga. Kada se usvoji ideja da je moguće zaslužiti ili zaraditi božansku naklonost ili spasenje, žrtva tada može postati sredstvo stjecanja tih zasluga. Ovisno o razini motivacije za stjecanje spasenja ili blagoslova, štovatelj može uložiti mukotrpne napore i prinijeti velike žrtve kako bi stekao zaslugu pred božanstvom, za koju bi mu se ono *odužilo* pružanjem spasenja ili naklonosti u obliku ovosvjetovnih blagoslova. No, zasluga može naknadna – ne u obliku zarade, već u obliku otplate nagrade. U tom slučaju, božanska naklonost se zaista prima nezasluženo, ali samo u kronološkom smislu. Štovatelj je

³⁴ „Buddha je izrekao riječi koje se smatraju jednim od središnjih učenja buddhizma: 'Ovo je sada, o prijatelji, plemenita istina o putu koji vodi do ukinuća patnje ... *postizanjem samilosti* ispunjene ljubavlju postigao sam oslobođenje srca, i stoga sam siguran da se više nikada neću vratiti u ponovno rađanje. Dosegnuo sam *nirvāṇu*.“ (Vinšćak 2011:9, kurziv dodan)

³⁵ [http://en.wikipedia.org/wiki/Kripa_\(philosophy\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Kripa_(philosophy))

tada u položaju 'duhovnog kredita' koji kasnijim naporima i žrtvama nastoji otplatiti. Koncept zasluge može pratiti određeni osjećaj neizvjesnosti pri kojem štovatelj nikad (čak i do kraja života) nije posve siguran je li stekao dovoljno zasluga pred božanstvom za sebe ili za druge (kroz, primjerice, molitve za bližnje u čistilištu ili mise zadušnice). S druge strane, može ga pratiti osjećaj ponosa zbog toga što smatra da u pobožnosti uspijeva djelomično ili potpuno neovisno o božanstvu i da će tim pothvatom zasigurno zaslužiti božanski blagoslov, pa čak i divljenje. Zadovoljiti ili zadiviti božanstvo (bilo radi osobnog ponosa ili radi prijateljstva s božanstvom) čest je motiv koji prati napore za stjecanje zasluge. Nasuprot zasluži stoji pojam dara koji je vrlo usko povezan s milošću. Primjerice, od lat. riječi *gratia* iz koje su proizašle riječi za milost u engleskom i romanskim jezicima, dolaze i lat. riječi *gratuitus* („učinjeno bez plaće, spontano, dragovoljno“³⁶) i *gratis* („za ništa, besplatno“³⁷). Definicija milosti kao nezaslužene naklonosti podrazumijeva da se ona ne isplaćuje, već daruje. Svoj korijen nema u zasluži primatelja, već u dobroj volji davatelja, koji daje bez očekivanja uzvraćanja kao pokretačkog motiva. Mauss tvrdi da darovi nikad nisu besplatni³⁸, međutim taj je zaključak generalizirao na temelju jedne vrste primjera (agonističke razmjene) u kojima dar ustvari i nije dar, nego manipulativni čin čiji cilj je dobiti nešto zauzvrat (makar i samo čast). Predmet koji se u ovim primjerima daruje nema komercijalnu vrijednost, tj. ne može se ni kupiti ni prodati, i zato ga je Mauss svrstao pod dar.³⁹ Međutim, činjenica da neki predmet nije na slobodnom tržištu, ne čini ga darom – štoviše, čini ga predmetom prisilne trgovine u kojoj je prisutno manje slobodne volje nego u uobičajenoj trgovini, pa se tako teško može smatrati darom. On je sličan cigli u reketarenju, gdje se na „Oš' kupit' ciglu?“ mora odgovoriti potvrdno. Ukratko, Mauss ustvari ne vjeruje u postojanje dara i svakoj njegovoj pojavi imputira tajni motiv očekivanja uzvrata. To je danas posebno lako pomisliti kada se netko nađe u situaciji da je dobio „gratis“ putovanje na Azurnu obalu, a onda sazna da ipak mora dodati još koju tisuću kuna – pa vjera u postojanje istinski besplatnog dara sve više slabi. Međutim, besplatni dar zaista postoji, kao što će ovaj rad dalje pokazati. Svakako, pojam dara u kontekstu milosti ne znači nužno da nitko ne plaća cijenu – dar sam po sebi implicira da je netko požrtvovno uložio i platio umjesto drugoga – „častio“ ga je. Uz ovo je zanimljivo spomenuti da je jedina ciljana studija milosti u antropologiji (od strane spomenutog Peristianyja i Pitt-Riversa) izdana zajedno sa studijom časti, a u istoj je naznačeno da je jedan

³⁶ http://www.etymonline.com/index.php?term=gratuitous&allowed_in_frame=0

³⁷ http://www.etymonline.com/index.php?term=gratis&allowed_in_frame=0

³⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Marcel_Mauss

³⁹ <http://www.pucsp.br/rever/relatori/despland01.htm>

od glavnih oblika ispoljavanja milosti upravo besplatnost – eng. *gratuity* (Peristiany & Pitt-Rivers 2005:216) – dar u pravom smislu riječi. Na kraju još treba napomenuti pojam koji svojom pojavom dodatno potvrđuje činjenicu da je pojam dara usko povezan s pojmom milosti – a to je *zahvalnost*. Dok u trgovini, osim u izrazima ljubaznosti i pristojnosti, nema mjesta zahvalnosti – jer je cijena plaćena – u daru (bilo da se radi o poklonu, usluzi, izbavljenju) itekako ima. A riječi za zahvalnost su usko srodne s riječima za milost, kako je već prikazano kroz lat. *gratus* (koji znači i „zahvalan“), a jednako je i u eng. *grateful*. Međutim, to je posebno izraženo kroz jednostavnu formulu zahvalnosti: „Hvala!“ U romanskim jezicima, to je riječ „milost“ u jednini (franc. *merci*) ili množini (tal. *grazie* i španj. *gracias*), s iznimkom portugalskog, koji konotira obvezu uzvrata (*obrigado, obrigada*). U istočnoslavenskim jezicima je također vidljiva povezanost s pojmom za milost (u oblicima riječi *blagodat*) – bug. *благодаря*, mak. *благодарам*, rus. *благодарю*, dok je *hvala* kod slavenskih jezika zapadnog Balkana više povezana s pojmom obožavanja (slavljenja), koji je pak, kako je ranije prikazano, srodan pojmu žrtve.

2.3.2. Kazna i oprost

Drugi pojam koji se povezuje sa žrtvom je kazna. U religijama je čest motiv štovatelja (kako ćemo vidjeti u sljedećim poglavljima) koji se za svoje moralne ili ritualne prekršaje, grijehe, propuste, nedostatke, mane, pa čak i za općenito stanje vlastite nedostojnosti koju osjeti nastoji iskupiti ispaštanjem kazne koja je shvaćena kao neophodna žrtva da bi se ispunila božanska pravda. Uvjet za poduzimanje takvih napora je osjećaj krivnje kod štovatelja – bilo da se o njemu osvijestio sâm ili su ga drugi uvjerali u to. Ponekad se dešava da štovatelj jasno uviđa kako osjećaj krivnje nije adekvatan prekršaju, ili da ga uopće nije ni bilo (krivnja je bila posljedica krive slike koju je gajio o božanskim zahtjevima). U drugom slučaju jasno uviđa svoju krivnju za odstupanje od božanskih ili moralnih mjerila koje se nikako ne može riješiti. Pod pritiskom ovog teškog osjećaja nezadovoljstva i namrgođenog lica božanstva koga štuje⁴⁰, štovatelj poduzima napore da se oslobodi te krivnje i zadovolji božansku pravdu. Jedan pristup je provođenje tehnika emocionalnog ignoriranja i potiskivanja osjećaja krivnje (npr. meditacijom⁴¹) ili intelektualnog umanjivanja i otklonjenja krivnje pomoću racionalizacije i samoopravdanja svojih prekršaja. Primjerice, u izjavi „ukrao sam jer

⁴⁰ Ovo može biti čak i stalno obilježje božanstva, kako pokazuju izrazi gnjevnog nezadovoljstva na licima božanstava čije reljefe sam zapazio na arheološkom nalazištu u Solunu – i koji daju dobar uvid za razumijevanje *pax deorum* o kojem će biti riječ kasnije u ovom radu.

⁴¹ Vidi npr.: <http://articles.nithyananda.org/2012/07/meditation-technique-to-relieve-yourself-from-guilt/>

sam bio gladan“, okolnost gladi ima funkciju opravdanja. Drugi pristup oslobođenja od krivnje i uklanjanja božanskog nezadovoljstva je već spomenuto ispaštanje kazne kojom se želi iskupiti i nadoknaditi prijestup. Ta kazna može imati oblik molitvene pokore (najčešće u obliku formula) i prinošenja žrtve, odricanja od nečeg vrijednog, dodavanja rigoroznijih religijskih pravila, činjenja dobrih djela u svrhu iskupljenja, samonanošenja fizičke ili emotivne boli (npr. prekomjerno pokajničko žaljenje), pa čak i žrtvovanja drugoga. Jedan od poznatijih suvremenih primjera pokorničkog samonanošenja fizičke boli je mortifikacija tijela koju prakticiraju članovi katoličke prelature Opus Dei. U njezinoj službenoj izjavi je jasno naznačena kaznena funkcija žrtve: „Kao dio Katoličke Crkve, Opus Dei se drži svih njezinih naučavanja, uključujući i ona o ispaštanju i žrtvi.“⁴² Međutim, ako štovatelj uviđa da mu tehnike ignoriranja krivnje ili ispaštavanja kazne za nju ne donose olakšanje i ne zadovoljavaju božansku pravdu, zna se dogoditi i da se odluči za samoubojstvo⁴³ ili pak otkriva treći mogući pristup rješavanju krivnje – oprost. Svjestan da se nikako ne može iskupiti niti opravdati, štovatelj se bespomoćan okreće božanskoj milosti i uzda se u to da kroz nju prima besplatan oprost koji nije uspio zaraditi ispaštanjem. Ovdje se ne radi o snižavanju mjerila – božanstvo ne briše štovateljevu krivnju uklanjanjem moralnog mjerila koje ju je omogućilo. U tom slučaju bi istodobno nestala i štovateljeva krivnja i prekršaj, pa ne bi bilo ni ničega za oprostiti, a štovatelj bi postao prihvatljiv. Umjesto toga, radi se o tome da se božanstvo na neki način pobrinulo za štovateljev dug – cijena je plaćena, pa mu može darovati oprost; pravda je zadovoljena, pa pred cijelom kozmičkom zajednicom može opravdati pružanje oprosta ovom grešniku. Jedini uvjet koji pokajani grešnik tada treba ispuniti da bi se riješio krivnje je uzdati se u to da je kazna izvršena za njegov prijestup, i da ju on stoga ne mora podnijeti. Iako ovo nije religijski, nego socijalni primjer, priča o indijanskom poglavici (nije mi poznato je li po istinitom događaju ili ne) koju su američki protestanti iskoristili kao ilustraciju za evanđelje, dobro će oslikati način na koji funkcionira oprost:

„Jedno indijansko pleme patilo je od posljedica velike suše. Hrana je bila oskudna i članovi plemena su počeli krasti jedni od drugih kako bi preživjeli. Poglavica je dobro znao da će to dovesti do uništenja plemena, pa je propisao zakon: sljedeća osoba koja bude uhvaćena u krađi, bit će odvedena u središte sela, zavezana za stup i javno bičevana. Sutrašnjeg dana, kradljivac je doista uhvaćen. Svi su se okupili da vide tko je to i da svjedoče izvršenju kazne. Na zaprepaštenje svih, ispostavilo se da je

⁴²<http://www.opusdei.us/art.php?p=9316> (vlastiti prijevod)

⁴³ Ovdje vrijedi postaviti pitanje: je li moguće da su neke ljudske žrtve bile samovoljni očajnički čin rješavanja problema krivnje i zadovoljavanja božanske pravde?

kradljivac poglavičina majka. Što da učini? On je dobar poglavica i ne može pravično ignorirati zakon koji je uspostavio prethodnog dana. Mora biti pravedan. Ali, majčice mila, ovo je njegova vlastita majka. Stara je i nemoćna – bičevanje bi ju lako moglo i ubiti. A volio ju je. Kako može dopustiti da pati? ... Što bi trebalo pobijediti: njegova ljubav ili njegova pravda? ... Evo što se dogodilo. Naredio je da se majka zaveže za stup kako bi bičevanje moglo početi. Pozvao je krvnika da pristupi s bičem u ruci. Ali prije nego što je dao naredbu za početak izvršenja kazne, stao je između majke i krvnika. Raširio je svoja široka ramena preko njenih nemoćnih leđa i kada je njezino tijelo bilo potpuno zaštićeno ispod njegovog, naredio je da se kazna izvrši. Dok su trake biča udarale, padale su na njega, i on je primio punu težinu majčine kazne. U ovom činu, bio je istovremeno pravedan – u izvršavanju kazne, i imao je ljubav – tako što je tu kaznu podnio sâm.⁴⁴

U ovoj prekrasnoj priči o oprost, žrtva i milost su opet u bliskom odnosu – i to toliko bliskom da se više ne sukobljavaju. Štoviše, ovdje je žrtva *dio* milosti. Poglavičina majka (prekršitelj) nije morala ispaštati jer se poglavica (zakonodavac) odlučio žrtvovati umjesto nje. I tome nije mogla dodati ništa, jer je izvršena *cijela* kazna propisana zakonom. Međutim, ovdje je riječ o međuljudskom slučaju.⁴⁵ Kada se radi o oprost u religijskoj sferi, koja uključuje nevidljive stvarnosti, štovatelj ne vidi svojim očima kako se to božanstvo pobrinulo za otkup – i sve što mu ostaje jest vjera u božansko obećanje da je to tako. Ukoliko ima poteškoća s time da u to povjeruje, pokušavat će na neke 'opipljive' načine osigurati taj oprost svojim djelima, što, svakako, često uključuje i prinošenje (fizičkih i emotivnih) žrtava.

2.3.3. Djela i vjera

I time dolazimo do trećeg pojmovnog para koji se povezuje sa žrtvom i milošću – *djela* i *vjera*. Ovi pojmovi su se najčešće pojavljivali u teološkim raspravama unutar kršćanstva, no, ova dilema postoji i u drugim religijama. Potrebno je samo shvatiti suštinu pitanja da bi ga se moglo uočiti i drugdje. Radi se, ustvari, o osloncu na koji štovatelj polaže nade pri postizanju spasenja, oprosta, blagoslova, pa čak i ovosvjetovnih pothvata. Jedan oslonac su njegova *djela*, a drugi oslonac su božanska djela (koja, pošto ih najčešće ne vidi, može prihvatiti samo *vjerom*). Već je spomenut primjer džainizma u kojem se strogo odbija bilo kakvo oslanjanje na vanjsku pomoć – duša mora postići *mokšu* samo vlastitim naporima, odnosno djelima. Theravada budizam ide i korak dalje, govoreći da za spasenje nema oslonca ni na djela, nego

⁴⁴ CenterField Productions. 2012. „The Indian Chief“ in *Compass*, Cru Press Green (<http://crupressgreen.com/wp-content/uploads/2012/01/theindianchief.pdf>)

⁴⁵ Sličan je primjer policajca koji je nedavno oduševio svijet naplatom kazne siromahu, ali i davanjem vlastitog novca prekršitelju da ju plati: <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/358267/Policajac-iz-Teksasa-siromahu-uz-kaznu-dao-i-100-dolara-da-je-plati>

samo na sebe (Spiro 1982:xiv). S druge strane, u ostalim oblicima budizma i u hinduizmu, pogotovo u amidizmu (budizmu Čiste zemlje (v. Bowker & Holm 1994:10)) i hinduskom *bhakti* pokretu, postoji prostor za pomoć bodhisattve, buddhe ili božanstva. Obredi prinošenja žrtve u pravilu spadaju pod prvu kategoriju (pouzdanja u djela), iako ima zanimljivih iznimaka, koje će ovaj rad obraditi. S pojmovima djela i vjere, usko je povezan i koncept *opravdanja*. On je sličan konceptu zasluge, s time da aktivno sugerira negativno stanje štovatelja – bilo da je napravio prijestup ili ima neprihvatljive mane. Da bi ga božanska ljubav i prihvaćanje mogli obuhvatiti, nedostojan štovatelj mora biti opravdan pred božanstvom za svoje prijestupe i mane. Tako, primjerice, majka kradljivica u navedenom američko-indijanskom primjeru za svoj prijestup biva opravdana žrtvom poglavice. Njezina djela su nedovoljna (osim ako želi primiti propisanu kaznu) i suvišna (jer je kazna za njezin prijestup već izvršena). Sve što treba učiniti jest prihvatiti kaznu poglavice umjesto nje – i time je vraćena u jednak položaj kao i prije prekršaja. U religijskoj sferi, to se očituje u štovatelju koji vjerom prihvaća djelo koje božanstvo čini za njegovo opravdanje. Drugi pristup je opravdanje vlastitim djelima, kada se štovatelj svojim naporima, zaslugama, pothvatima i ispaštanjima, odnosno žrtvama nastoji opravdati za prošle prijestupe. Božanstvu pristupa priznajući svoje prijestupe i mane, ali i ukazujući na ono dobro i požrtvovno što je učinio kao protutežu, te smatra da time biva opravdan i prihvaćen. Povezana s oprekom između djela i vjere je i pojmovni par religijskog *rada* i *počinka* – u prvom slučaju se vjernik nastoji opravdati i spasiti vlastitim naporima (uključujući i prinošenje žrtava), dok u drugom počiva u spasiteljskom djelovanju i pravednosti božanstva (što ne znači da božanstvo ne može djelovati i u štovatelju). Zanimljiv je još jedan fenomen koji spada u kategoriju djela nasuprot vjeri – a to je oslanjanje na vlastite osjećaje nasuprot oslanjanja na božansku riječ (najčešće u mediju svetog spisa). Ovdje se ne radi o oslanjanju na djela u klasičnom smislu riječi – na konkretan čin – već na 'djela' emocija. Štovatelj se pita voli li ga božanstvo kad on to tako ne osjeća, je li stvarno prihvaćen od njega kad se ne osjeća tako, djeluje li božanstvo u njegovom životu kad on to tako ne osjeća – ili barem ne uvijek. U istraživanju materijala na ovu temu, uvidio sam koliko je to značajna dilema u životu vjernikâ kada je nedavno čak postala i naslov jedne pjesme: „Faith Is Not A Feeling“.⁴⁶ Uobičajeni primjer koji ilustrira ovu dilemu bio bi štovatelj koji se pred božanstvom iskreno kaje za svoj prijestup, pa čak i vjeruje u božansko djelo za njegovo opravdanje, ali nikako ne može osjetiti da mu je oprošteno. Taj problem može pokušati riješiti stimuliranjem snažnog osjećaja da mu je oprošteno, te kad ga postigne,

⁴⁶ <http://www.allmusic.com/song/faith-is-not-a-feeling-mt0046674888>

povjerovati. No, pošto taj osjećaj ne ostaje uvijek istog intenziteta, s njegovim opadanjem opada i njegova vjera. Tada mu ostaje jedino božanska riječ da je to tako – a božanska riječ je, kako je Ney Bailey (2002:145) opisala, „istinitija od svega što osjećam, istinitija od svega što doživljavam, istinitija od svake okolnosti s kojom ću se ikada suočiti, istinitija od svega u svijetu“. U ovom pristupu, jedina sigurnost koja štovatelju treba jest to da je božanska riječ koju je primio doista božanska riječ (bilo da je upućena izravno ili duhovnim nadahnućem). Kada to jednom utvrdi – test koji upošljava prvenstveno rasuđujući dio štovateljevog uma – onda njegove osjećajne promjenjivosti više ne stoje kao prepreka vjeri. Vjera tada, neovisna o emocijama, postaje štovateljeva svjesna odluka na temelju umnog osvjedočenja da se božanskoj riječi može vjerovati. To ne znači da će osjećaji uvijek biti u neskladu s božanskom riječju, nego će se, kada štovatelj ispolji vjeru, oni u pravo vrijeme i na pravi način (tj. božansko vrijeme i način) uskladiti s božanskom riječju – kako vjernici svjedoče da se dešava (Ibid., str. 25), najčešće u obliku silaska „nebeskog mira“ (White 1967:35), što simbolično ilustrira i kineski primjer završetka duge ceremonije žrtvovanja kod Tiananmena („Vrata nebeskog mira“). Naravno, kao što se ta ceremonija nije odmah našla kod Vrata nebeskog mira⁴⁷ tako ni vjernik ne dolazi do ovog iskustva mira odmah. I ovdje postoji određeni put i uvjeti, kako to izražavaju religijski tekstovi i svjedočanstva vjernika. Primjerice, kod traženja oprosta, vjernik postaje svjestan svoje nedostojnosti zbog prijestupa ili mana, a zatim treba iskreno željeti ovaj oprost i promjenu (što ne znači da se nužno tako osjeća, već samo da to svojom odlukom želi) – ako pokušava prevariti božanstvo, autentični oprost se ne prima. Ovdje vjernici doživljavaju duhovnu borbu – hoće li se predati božanstvu u vjeri ili ne? A ovdje često dolazi i do razilaženja u tri smjera (ovisno o vjerniku i njegovoj odluci, ali često uvjetovano i religijskim sustavom unutar kojeg se vjernik bori). Prvi, suočivši se s intenzitetom duhovne borbe, odustaju od nje i ne postižu željeni mir. Drugi kreću u poduhvat samoopravljanja i samoispaštanja pri čemu i sama borba za predanje i kajanje postaju sredstva zasluge – i što je duhovna borba intenzivnija, a kajanje dramatičnije i požrtvornije, smatraju da to više zasluga stječu pred božanstvom koje će se time umiriti, zavoljeti ga i pomilovati.⁴⁸

⁴⁷ Iako i prije samog kraja ceremonija susreće mir, prvi puta kada pjevači zapjevaju prvu pjesmu mira („Shi Ping“) nakon što je krv i volovska dlaka žrtve prinesena i pokopana. Međutim, to su samo odbljesci onog konačnog mira kod Tiananmena kada car narodu proglašava zaborav grijeha.

⁴⁸ Jedan od povijesno poznatih primjera takvih nastojanja je Luther prije otkrivanja biblijske nauke o opravdanju vjerom. Opis svojih borbi zaključio je ovim riječima: „Slijedio sam pravila svog reda tako strogo da to ne mogu izraziti. ... O tome mogu posvjedočiti svi redovnici koji su me poznavali. Da se to nastavilo još dulje, izmučio bih se do smrti bdijenjem, molitvama, čitanjem i ostalim naporima ... da bih svom uznemirenom srcu i potrešenoj savjesti pribavio mir s Bogom; ali, okružen užasnom tamom, nisam pronašao nikakav mir“ (Merle d'Aubigné 1842:214-6). Donekle sličan primjer je i Gautama Buddha koji je svojim samokažnjavanjem

Treći smatraju da se sama borba odvija upravo između toga hoće li vjerovati božanstvu i njegovom oprost (ukoliko su čuli (za) takvo obećanje) i povjeriti mu se bez obzira na očite prepreke, ili ipak zadržati povjerenje u sebe i svoja djela. Ako se odluče za prvo, prelaze iz sfere oslanjanja na svoju žrtvu u sferu oslanjanja na božansku milost koja se, naravno, prima vjerom, jer ako se ikojim djelom može zaslužiti, onda prestaje biti milost. Neki su ovu ideju primijenili (npr. između jansenista i kalvinista) čak i na područje čovjekove volje: ništa se ne može učiniti jer će „neodoljiva milost“ čak i izbor učiniti umjesto čovjeka, što je dovelo do doktrine o predestinaciji koja tvrdi da je Bog unaprijed izabrao one koje će spasiti⁴⁹ – s time da neki vjeruju kako je izabrao samo neke, a drugi (kršćanski univerzalisti) kako je izabrao sve. Ovo je u soteriološkom smislu donekle slično vjerovanju o reinkarnaciji. Dok kod predestinacije nema zasluge, kod reinkarnacije je ima (karma), ali u oba slučaja štovatelj ne može reći *ne* spasenju (kod reinkarnacije si može samo produžiti put do njega) – svi su neminovno vođeni u to stanje. Izuzev ovih krajnosti, tamo gdje postoji koncept milosti, ona se uglavnom bira ili odbija vjerom, a djela su zatim posljedica djelovanja te milosti. Ipak, božanstva na vrlo raznolike načine motiviraju štovatelje na izbor. Kako štovatelj stječe sliku božanstva i njegovih zahtjeva i ponuda, kako postiže pomirenje s njim i koju ulogu u tome imaju žrtveni narativi i rituali (koji simbolički prenose ovdje obrađene koncepte), pitanje je koje sljedeće poglavlje obrađuje teoretski, a ostatak rada analizom odabranih primjera.

3. SVRHA I UČINAK ŽRTVENOG OBOŽAVANJA

Svi narodi i sve religije svijeta sadrže neki oblik obožavanja – a najlabaviji opis tog fenomena tako uobičajenog čovjeku mogao bi se sažeti kao *štovanje nečeg ili nekog višeg od njega samog*, ali ne u socijalnom, već u ontološkom smislu. Čak se i u džainizmu, u kojem Tirthankare ne interveniraju u odgovoru na molitve, ipak odvija njihovo štovanje kao ideala savršenstva – i to u obliku hramskog i molitvenog obožavanja, a ne običnog promišljanja i kontemplacije. „Klanjam se“ – prve riječi džainističke molitve Namaskara Sutra – izražavaju samu srž obožavanja. I sljedbenici theravada budizma, usprkos oslanjanja na silu sebstva, „pronaze utočište“⁵⁰ u nečemu izvan sebe – u *Dhammi* (putu i učenjima) i nadahnjujućoj i vodećoj pomoći onih naprednijih na putu (Bowker & Holm 1994:10), dok u ostalim

namjeravao „istrošiti svoju *karmu*“ (Vinšćak 2011:5) i koje je bilo tako drastično da je postao „hodajući kostur“ prije nego je „spoznao da su njegov post i pokore bili beskorisni.“ (Ibid.)

⁴⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Predestination>

⁵⁰ Što je također jedan od ključnih motiva obožavanja, jer obožavatelj u objektu obožavanja traži upravo utočište. Čak i kada je božanstvo ljuto na njega, najčešće smatra da će ga obožavanjem umiriti i time pronaći utočište koje ionako ne može pronaći nigdje drugdje.

budističkim pravcima to ide daleko dalje, sve do točke u kojoj je obožavanje sâmo središte religije (u školama Čiste zemlje). Dakle, obožavanje, odnosno štovanje ipak „igra ključnu ulogu u životu većine budista“ (Ibid.), pokazujući tako da niti pretežno filozofski orijentirane religije nisu iskorijenile fenomen obožavanja. Zajedno s time, nisu iskorijenile ni prinos žrtve – u Tibetu se čak i krvna žrtva (govedo jak) zadržala još u prvoj polovici 20. stoljeća, a „kod Tibetanaca koji žive u nepalskome dijelu Himalaja sve do pred pedesetak godina“ (Vinšćak 2011:80), nakon čega je zamijenjen *tormama* – figurama životinja od tijesta koje se prinose kao nekada pravi jak (Ibid.). Iskorijeniti obožavanje nije uspjelo ni totalitarizmima koji su zabranili religiju, jer su ustvari samo zamijenili jedan oblik obožavanja (natprirodnog božanstva) drugim oblikom obožavanja (revolucionarnog vođe⁵¹), s jednako složenim ritualnim sustavom. Mnogi antropolozi i sociolozi su obrasce obožavanja uočili i u postmodernom sekularnom društvu – u štovanju raznih brendova⁵², sportskih timova i slavnih ličnosti.⁵³ Nije slučajno da se slavne osobe nazivaju idolima i zvijezdama, a oni koji ih prate obožavateljima i fanovima (od lat. *fanum* = „hram“, iz koje je proizašla riječ „fanatik“), pa čak i „Beliebersima“ (fanovi Justina Bieberta). Bilo da se radi o sletovima za Tita, vrištanju pred Beatlesima ili velikom okupljanju nogometnih fanatika u 'stadionskom hramu' gdje iskazuju odanost svom timu, odnosno 'bogovima' nogometa (Partridge 2005:397), sve ove inače sekularne aktivnosti jasno pokazuju obrasce obožavanja, kojem je čovjek, izgleda, tako sklon.

Kroz povijest religije, obožavanje se najčešće odvijalo i još se uvijek odvija na posebnim mjestima bogoslužja kao što su oltari, svetišta, hramovi i crkve. Ustvari, „posebna mjesta za bogoslužje čine jedan od najstarijih uzoraka ljudske kulturne aktivnosti“ (Bowker & Holm 1994:4). „Hramovi pružaju okružje za bogoslužje, kako za kolektivnu, tako i za privatnu molitvu“ (Ibid.). Ipak, valja napomenuti da u određenim religijama nije toliki naglasak na nekoj građevini kao mjestu susreta s božanstvom. Primjerice, u ranom, predkatoličkom kršćanstvu⁵⁴, vjernici su pozivani da upućuju pogled na ono „što je gore, gdje Krist sjedi zdesna Bogu“ (Kol 3,1⁵⁵). A za vrijeme svoje službe na zemlji, Isus govori: „dolazi čas, kad se nećete klanjati Ocu ni na onoj gori tamo ni u Jeruzalemu ... kad će se pravi klanjaoci

⁵¹ Naslov jednog članka Marijane Belaj već dovoljno govori: „Nisam religiozan, ali Tito je Bog“ (Belaj 2008:71)

⁵² <http://www.zdnet.com/anthropologist-confirms-apple-is-a-religion-7000006377/>

⁵³ <http://sydney.edu.au/news/84.html?newsstoryid=10384>

⁵⁴ Prije nego što je autoritet Pisma (v. Djela 17,11) bio postupno zamijenjen autoritetom Crkve – koncila i rimskog biskupa, odnosno „papskim autoritetom“ (v. Geertz 1973:110) – i koja je kao „Katolička Crkva“ 380. godine Solunskim ediktom proglašena službenom religijom Rimskog Carstva.

⁵⁵ Korišten je uglavnom prijevod Jeruzalemske Biblije (stihovi preuzeti sa: biblija.biblija-govori.hr). Za iznimke, uz reference su dodane kratice: KS – Kršćanska sadašnjost; ŠA – Šarić; DK – Daničić-Karadžić; DT – Dretar.

klanjati Ocu u duhu i u istini; jer takve klanjaoce traži Otac“ (Iv 4,21.23) Zato su, kako knjiga Djela apostolskih neprestano pokazuje, prvi kršćani održavali bogoslužja većinom po kućama. No, bilo da se bogoslužje odvija u sagrađenom hramu ili ne, bilo ono privatno ili javno – svaki put kada se ono zbiva, to je poseban i svet trenutak blizine i zajednice s božanstvom. Oči štovatelja su pri tom činu usmjerene na ono što vide kao božanski ideal i/ili izvor pomoći – na nevidljivi uzor u nebeskom hramu, ili na vidljivi idol ili božansku prisutnost (npr. *šekhinu*) u zemaljskom hramu – a često na oboje, s time da jedno od toga uvijek ima primarnu fokalnu funkciju. Pred tim idealom se klanjaju i u njemu traže utočište, ali ne samo to. „Iako se čin klanjanja, naklona ili klečanja može tumačiti različitim nijansama koje mogu značiti pokornost, samopredanje ili divljenje, oni ipak uključuju fizički čin kroz koji, kako se vjeruje, nešto biva postignuto“ (Bowker & Holm 1994:4). A takvo uvjerenje – da nešto biva postignuto (v. Carter 2003:6) – posebno je prisutno kod žrtvovanja, koje u većini religija čini ključan element obožavanja (prisjetimo se samo žreca). Kao što obožavanje ima „radikalnu važnost unutar povijesti i kulture čovječanstva“ (Bowker & Holm 1994:6), tako i rituali žrtvovanja, kao ključni dio obožavanja, već tisućama godina vrše jedan od najznačajnijih utjecaja u religijskom životu, a mogli bismo reći i životu čovjeka uopće. Zato je od presudne važnosti tražiti odgovore na sljedeća pitanja: što se žrtvenim ritualima postizalo – kakva je bila njihova svrha, kakav je bio njihov učinak na pojedinca i društvo?

3.1. Pomirenje i simbolička karakterizacija božanstva

Kada je riječ o namjeni žrtve, ne može se zaobići Tylorova rečenica koja glasi: „Kao što je molitva zahtjev upućen božanstvu kao da je čovjek, tako je i žrtva upućena božanstvu kao da je čovjek“ (Tylor 1920:375). Iako ova rečenica nekima može djelovati uvredljivo, a ima i svoju ideološku pozadinu utemeljenu na evolucionističkom i spencerovsko-sociološkom viđenju svijeta, ona bar djelomično doista odražava način na koji su mnogi štovatelji pristupali prinošenju žrtava. Vjerujući da se bogovi ponašaju despotski kao njihovi zemaljski vladari, pristupali su im kao što bi pristupili potonjima. Zajedno sa Spencerom, Tylor je prinošenje žrtava vidio kao „hranjenje bogova“. Ubijanje žrtve je bilo potrebno da bi krv ili duša – esencija života – došla bogovima, te im, kao i nekrvne žrtve, pružila supstancu potrebnu da nastave živjeti. U protivnom, uzrokovali bi prirodne katastrofe, nevolje i pošasti. Naravno, ovo tumačenje ima smisla jedino ako (1) žrtvovatelji gaje koncepciju metafizičkog dualizma – da tijelo i duša postoje neovisno jedno o drugome, pa se tjelesnim ubijanjem može osloboditi duša, i (2) ako njihovo božanstvo nije stvoritelj materije i duha i izvor života – jer

ga u protivnom ne bi trebalo hraniti time da bi preživjelo. Robertson Smith, također tumačeći žrtvu kao čin kojim se nastoji popraviti odnos s božanstvom, naglasio je i važnost zajedničkog objeda žrtve u kojem sudjeluju žrtvovatelj i božanstvo, te se na taj način ponovno mistički (i totemistički) ujedinjuju. Tako je prema Robertson Smithu žrtva „temeljno, izvorno, obred zajedništva“ (Carter 2003:54). Naravno, i u ovom slučaju žrtva ide od ljudi bogovima, a oni ju onda pristaju podijeliti s ljudima na obroku (Ibid.). Iako ove teorije imaju ozbiljne mane utemeljene na pretpostavljenim postulatima kao što su spomenuti metafizički dualizam i teogonija u shvaćanju žrtvovatelja⁵⁶, te evolucionistički i rani sociološki program (koji se, izgleda, često previđa u razvoju moderne znanosti)⁵⁷, one su ipak otkrile mnoštvo korisnih informacija i iznijele neke zaključke o žrtvi koji i danas stoje. Primjerice, premda Spencerova tvrdnja da je osnovni motiv žrtvovanja bio strah svakako ne vrijedi za sve slučajeve, ipak vrijedi za mnoge. Isto je i sa zaključkom da su ljudi žrtvama najčešće nastojali umiriti bogove, odnosno postići pomirenje s njima i izbjeći loše posljedice. To je nevjerojatno raširen motiv – od drevnih Sumerana do suvremenih Tibetanaca: „Svjetonazor ovih ljudi sastoji se u tome da bogove i demone treba umilostiviti obrednim žrtvovanjem, a sve kako bi čovjeku olakšali život na ovome svijetu“ (Vinšćak 2011:ix). Ljudi su tisućama godina osjećali duševni nemir ili doživljavali prirodni, pa i socijalni nemir radi gnjeva bogova. Rješenje – prinijeti im žrtvu. „'Bogovi' su bili nezadovoljni ljudima, a kao posljedica toga, žrtva se morala prinijeti kako bi se zatomila njihova opasnost i njihov gnjev“ (Hastings 1908:8). „Samo redovne žrtve mogu potisnuti gnjev bogova“ (Matasović 2010:18). Čak u istočnoj Indoneziji kod Toradja, gdje su žrtve paljenice rijetke, ipak će ju prinijeti u slučaju incesta (Van Baal 1976:287). To je, doista, jedna od najčešćih tema koje prožimaju obrede žrtvovanja, kako i Carter (2003:6) primjećuje:

„Objašnjenja urođenika o tome zašto bi netko mogao prinijeti žrtvu često uključuju: zahvalnost (prinošenje hvale za prošla dobra), ispaštanje (traženje pomirenja za prošla zlodjela –

⁵⁶ Ove koncepte su evolucionistički antropolozi možda i nesvjesno projektirali subjektima istraživanja, budući da je platonistički i materijalistički pogled na svijet izvršio najveći utjecaj na njihov vlastiti konceptualni okvir. Naravno, to nipošto ne znači da se oblici ovakvih koncepcija nisu nalazili među narodima prije Grka (od njih su ih Grci i preuzeli, npr. Egipćana), ali svakako nisu bile *jedine* postojeće koncepcije, niti stoje kao linearni duhovno-intelektualni precij *svim* kasnijim metafizičkim nazorima. Iako se ova napomena čini nepotrebnom, činjenica je da i dalje najčešće tako gledamo na razvoj religije (animizam – politeizam – monoteizam).

⁵⁷ Što je izjava da „religija ne postoji za spašavanje duša već za očuvanje i blagostanje društva“ (Robertson Smith 1894:29) drugo nego odraz naglog uspona sociološke vizije svijeta u znanosti 19. st. koja korelira čak i s papinom enciklikom *Rerum Novarum* iz 1891. čiji su „katolički principi sociologije postupno postali dio intelektualnog nasljedstva čitave ljudske rase“ (*Quadragesimo Anno*, točka 21) i čiji utjecaj ne jenjava ni danas, već je, naprotiv, sve veći. Dok sociologija daje uistinu izvrsne uvide u društvene odnose i zakonitosti, često ima dirkamsku tendenciju prijeći granice svoje nadležnosti i pripisati socijalni i kolektivistički uzrok pojavama koje ga uopće nemaju. „Takav model čovjeka odbija bilo kakvu mogućnost da je on išta drugo osim temeljito socijaliziranog bića“ (Wrong 1961:183) – krajnost koju ovaj rad nastoji izbjeći u znanstvenom tumačenju religijskih pojava, a na primjerima *društveno nametnutog žrtvovanja* pokazati konkretne opasnosti ovakve vizije.

umilostivljavanje), i prevencija (postupak kojim se izbjegava budući problem ili osigurava buduće dobro). ... Na taj način, prinošenjem vrijedne 'stvari', osoba koja žrtvuje preklinje: 'neka se dobro nastavi' ili 'neka nesreća prestane' ili 'neka se opasnost izbjegne'. U skladu s ovim motivima, postaje moguće opisati žrtvu kao 'komunikaciju' između kozmičkih područja, kao materijalni izraz molbenih impulsa, ili kao pogodbu između čovjeka i 'viših' bića.“

Ostaje jedino pitanje zašto su bogovi tako neskloni i najčešće nezadovoljni ljudima i zašto traže baš žrtvu? Zašto se zahvalnost ne bi mogla izraziti jednostavnim radovanjem i neobaveznim slavljenjem božanstva umjesto neprestanim 'pogodbama' kojima se nastoji osigurati tako labava naklonost božanstva? Zašto se pomirenje ne bi moglo postići na neki drugi način? Koji je uopće razlog nepomirenosti između ljudi i bog(ov)a? Naravno, ova pitanja imaju mnogo različitih odgovora, ovisno o kulturi i religiji, kao što ćemo vidjeti u odabranim primjerima. Međutim, jedna zajednička tema koja prožima sve te odgovore jest *karakter* božanstva, što nas vodi do sljedeće svrhe žrtvenih rituala kojom ćemo se baviti, a to je – simbolička karakterizacija božanstva.

Motivi koji leže u pozadini određenog rituala žrtvovanja, te vjerovanja o tome što se njime postiže, pružaju ključne informacije o karakteru višeg bića kojem se žrtva prinosi. Oblici i simboli žrtvenog obožavanja 'materijaliziraju' i eksplicitno prikazuju te motive i vjerovanja, kao što to prikazuju tekstovi mitova ili učenjâ, te ćemo ih kao „značenjske činove smatrane tekstem“ (Ricoeur 1973:98) nastojati „pročitati preko ramena onih kojima pripadaju“ (Geertz 1973:452). Naravno, ritual nije jedini izvor i sredstvo karakterizacije božanstva, jer osoba koja pristupa ritualu već nešto zna o karakteru božanstva (primivši to znanje izravnim kontaktom s božanstvom, svjedočanstvom drugih, usmenom ili pismenom tradicijom ili posredstvom svećenstva). Dakle, božanstvo je već prije na različite (uključujući i nadnaravne) načine objavilo sebe, svoje učenje i svoje zahtjeve i time pružilo temelj za obožavanje. „Vjernici govore o objavi kao o davanju znanja o Bogu i pružanja temelja za određene oblike bogoštovlja. Ovaj način objave duboko utječe na način kojim se izvodi bogoštovlje“ (Bowker & Holm 1994:3). Drugim riječima, karakter koji se otkrio pri božanskom javljanju, perpetuira se kroz simbole žrtvenog sustava koji su štovatelji uspostavili nakon božanske objave, i koji „uključuje ponavljajuće i ponavljane postupke locirane na određenim mjestima u određeno vrijeme, koristeći se na poseban način jezikom, glazbom i tišinom“ (Ibid., str. 4). „Temeljni aspekt bogoštovlja je taj da ono uključuje ne samo, i često ne primarno, racionalni um, već također simboličku i emotivnu dimenziju postojanja“ (Ibid., str. 7). Tip, izgled, status i ponašanje žrtve; tip, izgled, status i ponašanje žrtvovatelja (koji je istovremeno svećenik i/ili

okrivljenik); vrijeme, lokacija, građevina, namještaj, alati, orijentacija i način na koji se žrtva prinosi; popratni efekti (npr. pjesma) i postupci (npr. polaganje ruku na žrtvu), uključujući i one ostalih sudionika – sve to, sa svim svojim mnogobrojnim simboličkim denotacijama i konotacijama, snažno pripovijeda i propovijeda sudionicima, te u njihove umove utiskuje specifičnu sliku božanstva kome se žrtva prinosi, kao i njihovog odnosa s njim u kozmičkom poretku. Svakako da „okrutni rituali ljudskih žrtava, poput onih kod Azteka“ (Geertz 1973:131) gdje žrtvovatelj čupa živo srce i prikazuje ga božanstvu sunca daju drukčiju sliku od kineskog cara koji posti u poniznosti i preispitivanju prije prinošenja pažljivo odabranog vola ili janjeta bez mane, kao što i scena Abrahama koji se sprema žrtvovati svog sina, a onda začuje riječi Jahvina anđela „ne stavlaj ruku na dječaka i ne učini mu ništa“ (Post 22,12) daje drukčiju sliku od scene u kojoj se djeca donose u vatru koja gori u krilu idola amonskog boga Moloka. Sudjelovanjem u ovim ritualima, štovatelji neminovno stječu određenu sliku božanstva, a s time se i općenita slika stvarnosti transformira, što nas vodi do iduće teme – transformacijskih učinaka obožavanja (i žrtvenih rituala).

3.2. Transformacijska moć obožavanja

„Habitus osobe je strukturiran njezinim iskustvima“ (Strauss & Quinn 1997:45) uključujući i iskustva s božanstvom. Svjesno ili nesvjesno, osobe koje sudjeluju u obredima obožavanja, podvrgavaju se transformacijskoj dinamici jer „religija podešava ljudska djela u predloženi kozmički red i projektira slike kozmičkog reda u područje ljudskog iskustva“ (Geertz 1973:90). To se svakako odvija kroz čitanje i proučavanje religijskih spisa i osobnu molitvu, kontemplaciju ili meditaciju, pa i djelotvornu poslušnost (kada štovatelj „hoda stopama“ svog božanstva). Ali to 'podešavanje ljudskih djela u predloženi kozmički red' se, pogotovo u davnoj prošlosti, često odvijalo kroz kroz javne rituale, prepune „sakralnih simbola [koji] djeluju tako da sintetiziraju ethos naroda – njegov ton, karakter, i kvalitetu njihovog života, njegov moralni i estetični stil i raspoloženje – i njihov pogled na svijet – njihovu sliku stvari kakve jesu u svojoj goloj stvarnosti, njihove najjasnije ideje reda“ (Ibid., str. 89). Tako ritualno obožavanje i žrtvovanje sa svom svojom simboličkom silom „u štovatelju pobuđuju karakterističan sklop stanja i nastojanja (težnje, sposobnosti, naklonjenosti, vještine, navike, odgovornosti, sklonosti) koje pružaju *kroničan karakter* tijekom njegovih aktivnosti i kvaliteti njegovog iskustva“ (Ibid., str. 95, kurziv dodan). Jednostavnim riječima: *s kim su, takvi su*. Ili još bolje: *što promatraju, u to se mijenjaju*. „Iako u teoriji možemo pomisliti da bi ljudi mogli konstruirati autonomni vrijednosni sustav neovisan o bilo

kakvom metafizičkom referentu – etiku bez ontologije – ne čini se da smo ikad pronašli takav narod“ (Ibid., str. 127). Zato je slika stvarnosti i božanstva koju ljudi promatraju, makar i „izvan osviještenosti“ o njoj (Strauss & Quinn 1997:26), ključan faktor koji navodi njihov stvaran život, karakter i postupke.

Ritualni sustav koji oslikava božanstvo i stvarnost funkcionira kao, Geertzovom terminologijom, „model of“ i „model for“ (Ibid., str. 93). Dok je *model of* simbolični sustav oblikovan stvarnošću, *model for* je simbolični sustav koji oblikuje stvarnost. U kontekstu obožavanja, rituali su modeli (models of) nevidljive kozmičke stvarnosti, a istodobno i modeli za (models for) organizaciju vidljive stvarnosti – život pojedinca i društva. Na taj se način odvija proces transformacije, kojeg je Šantek (2009:393) zamijetio na primjeru katekumenskog puta: „U ovomu je simboličkom svijetu svakodnevni život, dakle, mjesto kontinuiteta između ritualnih događanja i transformacije osobnosti.“ Ritual je ustvari teorija o svijetu (pa tako i o božanstvu, čovjeku i njihovom odnosu). Stalnim promatranjem svijeta kroz određeni ritual, odnosno teoriju⁵⁸, štovateljeva percepcija stvarnosti se mijenja („the most frequently encountered patterns of associations among features are internalized as strong connections“ (Strauss & Quinn 1997:123)), pogotovo kada je taj ritual, odnosno teorija prikazivana uz „emocionalno uzbuđenje [koje] može ojačati neuralne veze“ (Ibid., str. 84). Riječima kognitivne antropologije, *shema* za božanstvo u štovateljevom umu poprima određeni „mentalni obrazac“ ili „prototip“ usklađen s onim što je najčešće promatrao kao božanstvo (D'Andrade 1995:122-124). Tako i kroz rituale žrtvenog obožavanja, štovatelj stječe određenu sliku o božanstvu, njegovom karakteru, djelovanju, zahtjevima, načinu na koji se s njim pomiruje i, naravno, specifične koncepcije žrtve i milosti – te se s tim modelom usklađuje.⁵⁹ Način na koji se ova dva pojma i njihov odnos predstavljaju kroz obožavanje ostavlja duboke transformacijske utiske na um štovatelja – stvara „intrapersonalnu kulturu“, koja se u većoj ili manjoj mjeri pomalja i u „ekstrapersonalnu kulturu“⁶⁰ (Strauss & Quinn 1997:46), a potom i u društvo, što će iz obrađenih primjera biti ukratko analizirano u zaključku. Pošto obožavanje ima ovako značajnu transformacijsku moć, ključan zadatak je

⁵⁸ Ono što pojedinac smatra istinom na religijskom, ali i filozofskom, pa i znanstvenom području.

⁵⁹ Naravno, štovatelj se može i intelektualno i moralno usprotiviti tom modelu, ali ta se borba može održati samo ako ima spoznaju nekog drugog kozmološko-etičkog modela, uvjeren u njegovu istinitost, pravednost i stvarnost.

⁶⁰ Ovdje treba spomenuti spor između interpretativista i kognitivista u kojem se prvi zalažu za to da je kultura ekstrapersonalna (pohranjena u javnim simbolima), a potonji da je ona intrapersonalna (sheme pohranjene u umu). Zajedno sa Strauss & Quinn (1997:12), ne vidim zašto bi ovo moralo biti u sukobu, jer je i jedno i drugo istinito. Ekstrapersonalna kultura koja se internalizira proizvodi intrapersonalnu (mentalne sheme), kao što i intrapersonalna kultura koja se javno izražava proizvodi ekstrapersonalnu (javne simbole).

istražiti kakve poruke o žrtvi, milosti i njihovom odnosu šalje određeni oblik obožavanja. Sljedeće poglavlje bavi se tim porukama.

4. OBRAĐENI PRIMJERI

Kulture i religije kroz čije naočale ćemo pokušati promatrati odnos žrtve i milosti su kronološki i geografski raznovrsne. Prva od njih je mezopotamska religija Sumera i Babilona, odabrana radi ogromnog značaja i utjecaja na razvoj mnogih svjetskih religija koje su preuzele obilježja babilonske religioznosti, uključujući njezin naglasak na pokori i ritualnoj čistoći kao glavnom religijskom zahtjevu. Druga je drevna kineska religija štovanja Gospodara na visini (*ShangDi*) čiji utjecaj je umanjen i transformiran dolaskom budizma i taoizma ali se ipak, zahvaljujući Konfuciju, zadržala u nekom obliku (*Tian*), posebno oživjevši za dinastije Ming. Odabrana je radi posebno zanimljivih i značenjski gustih obreda žrtvovanja čiji obrasci i simboli upečatljivo oslikavaju ulogu milosti u božanskom djelovanju. Treći primjer je Izraelsko Svetište, koje je starim Hebrejima, pa kasnije čak i nekim kršćanima (kroz proučavanje Starog zavjeta) služilo kao otkrivenje božanskog plana spasenja. Odabrano je također zbog iznimne značenjske gustoće, kao i zbog posebnosti mesijanskih slika i tipova koji se nalaze u tom žrtvenom sustavu, ali i karakterističnog formalističkog otpada koji su kasniji proroci ukoravali. Prva tri primjera su po svojoj prirodi općenitiji, pa su zahtijevali sveobuhvatniji prikaz konteksta (posebice kineski primjer), dok su posljednja tri primjera nešto partikularniji. Četvrti primjer je, dakle, rimski *pax deorum* u doba Krize trećeg stoljeća. Osim zbog također velikog utjecaja rimske religije na kasnije religijske oblike, uključujući i znatan dio kršćanstva, ovaj primjer je odabran zbog toga što izvršno reprezentira način na koji se koncept umirivanja božanst(a)va žrtvom pomalja iz privatne i osobne sfere u javnu i društvenu sferu i to u okolnostima društvene, političke i ekonomske krize i prirodnih katastrofa. Peti primjer uspoređuje asteške ljudske žrtve i *capacochu* kod Inka, također ljudsku žrtvu, ali sa znatno manjim omjerima okrutnosti, i određenom dozom milosti. Ovi primjeri su odabrani jer dobro predstavljaju različitost predkolumbovskih religijskih sustava u poimanju žrtve i milosti, kao i određene reformne sklonosti unutar Carstva Inka koje su bile prekinute dolaskom španjolskih konkvistadora. I zadnji, šesti primjer dolazi iz srednjovjekovnog rimskog kršćanstva i predstavlja slučaj ceremonijalnog žrtvovanja religijskih disidenata (protestanata) u Parizu 1535. godine. Slučaj je, slično rimskom *pax deorumu*, odabran kao izvrstan primjer koji prikazuje način na koji se teološko shvaćanje preslikava u društveno djelovanje, s time da je ovdje masakr izvršen na izrazito ritualan način,

dajući dodatan povod za analizu. Ovi primjeri, kako je navedeno u uvodu, nisu kvantitativno, već kvalitativno reprezentativni – odabrani su radi autorovog uvjerenja da vjerodostojno predstavljaju religijski oblik čiji su dio.

4.1. Babilonska pokora

Mezopotamska religija Sumera, Babilona i Asirije izvršila je izuzetan utjecaj na razvoj religija diljem svijeta, uključujući kanaanske, aramejske, indoeuropske i feničke religije⁶¹, a njezin utjecaj se osjetio (iako većinom smatran posljedicom, pa i uzrokom duhovne apostazije) i u monoteističkim religijama. „U Grčkoj također pronalazimo ideje koje su, preko Fenicije, došle ondje iz Babilona vrlo rano“ (Menzies 1918:93-4), a čak i „egipatski panteon ima upečatljive sličnosti babilonskom, i neki od egipatskih hramova pokazuju tragove podrijetla iz zemalja Tigrisa i Eufrata“ (Ibid., str. 94).⁶² Ova religija je začeta u gradovima-državama mezopotamske doline Sumera, pa se Sumerani mogu smatrati njezinim osnivačima, iako su već u trećem tisućljeću pr. Kr. razvili usku kulturnu simbiozu sa semitskim Akađanima, što je uključivalo i „široko rasprostranjen bilingualizam“ (Deutscher 2007:20). Ako su temelj ove religije postavili Sumerani, za njezino sustavno širenje i ukorjenjivanje vjerojatno su najzaslužniji semitski Akađani, odnosno carstva Asirije i Babilonije. No, ono što ovu religiju čini jedinstvenom jest upravo ta činjenica da nikada nije bila usko vezana uz neki narod – njezino središte se nije nalazilo u narodnoj tradiciji, već u civilizacijskom žarištu – pokrajini Babiloniji i gradu Babilonu. Neovisno o tome jesu li ova pokrajina i grad bili dio Babilonskog ili Asirskog carstva i jesu li na vlasti trenutno bili Akađani, Amorićani, Aramejci, Kasiti ili Kaldejci, religija je bila uvijek ista. Premda su postojala određena rivalstva između kultova unutar iste religije (npr. asirski Ašur nasuprot babilonskom Marduku), sve dinastije i narodi koji su naizmjenice osvajali ovu pokrajinu, usvajali su babilonsku religiju kao svoju. Štoviše, njezina kozmologija i teologija je „postala temeljni kredo većine starog Bliskog Istoka“ (Kramer 1963:112) – drugim riječima, to je bila opće prihvaćena paradigma za tumačenje svijeta, po statusu jednaka današnjim opće prihvaćenim znanstvenim paradigmama. Mezopotamska dolina Sumera je viđena kao izvorište velike, prvotne civilizacije čija postignuća, uključujući religiju, narodi nisu pokušavali nadmašiti ili uništiti, već posjedovati ili postati njezin dio. Jedan od razloga opstajanja ove religije unatoč promjenama vlasti može se pronaći i u velikoj moći i utjecaju svećenske klase Babilona. Za

⁶¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Assyro-Babylonian_religion

⁶² Ipak, bilo je znatnih razlika između njihovih stavova i sentimenata (v. str. 38).

vladavine stranih plemena, poput Kasita iz gorja Zagros, „Babilon [je] nastavljao biti glavni grad kraljevstva i jedan od 'svetih' gradova zapadne Azije, u kojem su svećenici mezopotamske religije bili svemoćni, i koji je bio jedino mjesto na kojem se pravo na nasljedstvo kratkotrajnog babilonskog carstva moglo prenijeti na drugoga.“⁶³ Nije bilo toliko bitno tko je točno na vlasti, sve dok prihvaća vrhovni autoritet babilonskog panteona. To su zaista i činili svi vlastodršci, sve do Medijaca i Perzijanaca – prvih koji se nisu poklonili babilonskim bogovima. Iako je time okončana politička prevlast babilonskih bogova, Perzijsko Carstvo je dalo vjersku slobodu Asircima i Babiloncima da ih nastave štovati.

4.1.1. Bogovi s potrebama

Primjeri koji izvrsno prikazuju sentimente kakve su gajili štovatelji babilonskih bogova su pokajničke molitve i psalmi koji otkrivaju i kakvu ulogu su žrtva i milost imali u njihovoj religiji, no temeljni okvir za njihovo razumijevanje daju sumersko-babilonski kozmološki i teogonski narativi, poput *Enûme Eliš*. Vrhovni bogovi (Anunnaki) su stvorili niže bogove (Igigi) koji su radili i privređivali za njih, da bi prvi mogli uživati u slobodnom vremenu. Međutim, Igigi su se nakon nekog vremena pobunili, ušli u štrajk i spalili svoje alate pred bogom Enlilom. To je duboko uznemirilo Anunnake – nedostatak radne snage značio je „jad i glad“ (Bottéro 1995:222). Bog Enki (babilonski Ea, gospodar Zemlje) smislio je rješenje krize predloživši stvaranje nove radne snage koja bi zamijenila Igige. „Ova zamjena je trebala biti dovoljno predana poslu kao i prethodni bogovi, ali programirana na takav način da se nikada ne može žaliti, kao bogovi, na temelju iste prirode, sudbinske sličnosti i prava na nerad, jer bi to opet uvalilo božanski svijet u istu mučnu opasnost. Ova zamjena bi bio čovjek: uistinu inteligentan i sposoban savršeno ispunjavati svoju nasljednu zadaću, ali posvećen životu ograničenog trajanja.“ (Ibid.) Anunnaki su se sastali da odaberu boga koji bi mogao poraziti bogove koji su se pobunili protiv njih. Mladi Marduk, Enkijev sin, odgovorio je na poziv i obećan mu je položaj vrhovnika bogova. Junački je pobijedio Tiamat, zmajoliku božicu primordijalnog mora (iz koje su na početku nastali bogovi) i od njezinih ostataka napravio ljude i prvi grad – Eridu. Novonastali „ljudi su se posvetili radu s takvom spremnošću i elanom za potrebe bogova da je njihov uspjeh bio potpun“ (Ibid.). Iz ovoga se već može izvući prvi zaključak važan za razumijevanje koncepta žrtve u babilonskoj religiji: *bogovi imaju potrebe*. „Iako se vjerovalo da su besmrtni, bogovi su svejedno morali imati svoju hranu, a mogli su se i razboliti do smrti“ (Kramer 1963:117) i bili su „ovisnici o

⁶³ http://en.wikipedia.org/wiki/Babylonia#Kassite_period

ljudskim strastima i slabostima“ (Ibid.). Hrana je bogovima išla upravo kroz žrtve koje su se prinosile kroz „dnevne obrede i rituale“ (Ibid., str. 140). „U hramu svakog većeg grada, prinosile su se svakodnevne žrtve koje su se sastojale u životinjama, povrću i biljnoj hrani, ljevanicama vode, vina i piva, te paljenju tamjana“ (Ibid.). Bilo je mnogo blagdana i festivala popraćenih „posebnim žrtvama i procesijama“ (Ibid., str. 140) na kojima su svećenici nosili kipove koje su „njegovali s velikom pažnjom“ (Ibid., str. 117). Sljedeći zapis žrtvenih obveza u hramu bogu Anuu u Uruku dobro oslikava skrb s kojom su babilonski bogovi bili hranjeni:

„Žrtvovat će se ukupno, svakog dana kroz cijelu godinu, dnevno u 4 obroka: 21 ovca najbolje kvalitete, ugojena i čista, stara dvije godine, hranjena žitom; 4 *kalû* ovce od redovnih žrtava, (uhranjene) mlijekom, i 25 ovaca manje kvalitete ... koje nisu hranjene žitom; 2 ugojena vola i jedno tele koje još sisa; 8 jaganjaca; 30 (ptica) *marratu*; 30 (ptica) *tu-kil*; 3 kokoši ... 5 pataka koje su jele brašno ... 2 patke manje kvalitete; 4 vepra ... 3 *lurmu* goveda; 3 pačja jaja“ (Thureau-Dangin 1921:84-85).

Komentirajući ove zapise, Jean Bottéro napominje da su im, osim krvnih žrtava prinošeni i „razni kruhovi, kolači, datulje, itd. – sve je navedeno u najsitnijem detalju. Bogovi, koji su bili tako obilno hranjeni, također su odijevani, a za njih su sastavljani i kovčezi s nakitom, čiji inventar nam je i danas dostupan. Bogovi su uređivani, kupani i mirisani parfemima. Paradirali su ih kroz gradove i sela i prenosili iz jednog sjedišta u drugo“ (Bottéro 1995:226). Sve ovo ostavljalo je velik dojam na promatrače i utiskivalo u njihov um potrebu pažljivog služenja potrebama slavnih bogova. Kao što vidimo, u babilonskom slučaju je vrlo primjenjivo Tylorovo viđenje žrtve kao hranjenja bogova. U Babilonu su zabilježene i ljudske žrtve, iako je ponekad nejasno jesu li bile samo dio mita ili također i prakse. Božici mjeseca Sin/Nergal su žrtvovana djeca, iako je u 7. st. pr. Kr. ta praksa već iščezla (Jastrow 1915:359). Uz ovo, babilonski cilindri prikazuju scene u kojima je „goli čovjek, na jednom koljenu i s rukama podignutim u stavu straha i preklinjanja, uhvaćen od strane 'pontifa' ... koji vrši 'ljudsku žrtvu“ (Ward 1889:34), a čovjek koji treba biti žrtvovan u toj sceni i sâm prinosi žrtvu prinosnicu (Ibid., str. 35). Međutim, Ward smatra da te scene prikazuju mitske događaje, a ne stvarne ceremonije i da je 'pontif' ustvari božanstvo (Ibid.), što bi mogla potvrditi činjenica da se na nekim cilindrima nalazi božica Ištar ukrašena zvijezdama (Ibid., str. 43), ali i ne mora budući da to može predstavljati njezinu prisutnost na ceremoniji žrtvovanja. Kako god bilo, arheolozi su dokazali da su se u Sumeru prinosile ljudske žrtve pošto što su u Uru pronađene prostorije s ljudskim žrtvama koje su ondje ušle dragovoljno i ispile otrov⁶⁴ iz

⁶⁴ <http://gallery.sjsu.edu/sacrifice/sumerians.html>

osjećaja dužnosti prema „bogu-kralju“.⁶⁵ Ipak, u sumersko-babilonskoj kulturi ljudske žrtve nisu imale glavnu ulogu kao kod nekih drugih naroda i nije poznato na koji su točno način bile shvaćane (jesu li se i preko njih bogovi na neki način hranili „esencijom života“ iz Tylorove teorije). Međutim, ostali obredi žrtvovanja – rituali općenito – itekako su imali središnju ulogu u životu Babilonaca.

4.1.2. Religijska tajnovitost i moralna nedefiniranost

„Obredi i rituali su, zbog svjetonazora Sumerana, imali dominantnu ulogu u njihovoj religiji. Pošto čovjek nije stvoren za nikakvu drugu svrhu osim za služenje bogovima, njegova očigledna glavna dužnost bila je vršiti i usavršavati ovu službu na način koji je ugodan i zadovoljavajući njegovim gospodarima“ (Kramer 1963:135). Zisudra je bio spašen od potopa upravo zato što je „pobožno vršio svakodnevne obrede za bogove“ (Ibid.), a „vladari Sumera se nisu umarali ponavljajući da su izvršili sve kultičke dužnosti u skladu s propisanim pravilima i uredbama“ (Ibid.). Središte ovog kulta bilo je svakako hram, a dva obilježja koja su ga krasila tisućljećima bili su „niša za emblem ili kip božanstva i ispred njega stol za prinos žrtve načinjen od zemljanih cigala“ (Ibid.). Gradnja i obnova hramova je bila popraćena brojnim obredima i ritualima i vladari su dobivali naredbe od božanstava da ih grade kao obitavališta za bogove. Gudea je nakon takve naredbe dobivene u snu riječnim kanalima otplovio na mjesto izgradnje u gradskoj četvrti Nini, te se pritom pažljivo „zaustavio ispred nekoliko važnih svetišta na putu da prinese žrtve i molitve njihovim božanstvima *kako bi dobio njihovu potporu*. Konačno, čamac je pristao uz rivu Nine, a Gudea je otišao podignute glave u predvorje hrama gdje je prinio žrtve, izlio ljevanice i iznio molitve“ (Ibid., str. 138, kurziv dodan). Kako je izgradnja hrama bila bitna, tako je i njegovo uništenje smatrano „najkatastrofalnijom nevoljom koja može pogoditi grad i njegov narod“ (Ibid., str 142). Kada su u pitanju nevolje i zlo, važno je spomenuti da su bogovi donosili odluke nazivane sudbinama.⁶⁶ „Čovjekov život je bio zaposjednut nesigurnošću, pošto nije unaprijed znao sudbinu koju su mu odredili nepredvidljivi bogovi“ (Kramer 1963:123). Ipak, ove su sudbine

⁶⁵ <http://gallery.sjsu.edu/sacrifice/Conclusion.html>

⁶⁶ Osim zla u pojedinačnoj sudbini, ono je bilo i dio dekreta *Me* – sklopa elemenata koji su sačinjavali božanski izum civilizacije, u koji su bogovi uključili civilizacijske tekovine poput svećenstva, mira, glazbe i pobjede, ali i zla poput neprijateljstva, žalosti, terora, sukoba, uništavanja gradova, laži, „ukratko, sve nemoralne i neetične oblike ljudskog ponašanja“ (Kramer 1963:125) Tako su na problem zla Sumerani i Babilonci odgovarali jednostavno iznošenjem činjenice da je ono isplanirano „u procesu osnivanja civilizacije“ (Ibid.). Međutim, „zašto su bogovi smatrali neophodnim da isplaniraju i stvore grijeh i zlo, patnju i nesreću, koji su toliko prožimali sve da je jedan sumerski pesimist mogao reći: 'Nikad se bezgrešno dijete nije rodilo svojoj majci'? Ako je suditi iz dostupnog materijala, sumerski mudraci, kad bi im se to pitanje uopće postavilo, bili bi spremni priznati svoje neznanje po tom pitanju; volja bogova i njihovi motivi su ponekad bili nedokučivi“ (Ibid.).

bogovi „ispisali“ u stvarima ... prema poznatom 'kodu' koji se može dešifrirati, i tako omogućuje tehnike divinacije, odnosno gatanja“ (Bottéro 1995:224). No, nade u sigurnu spoznaju i trajnu sreću nije bilo. Sumerani i Babilonci su prihvatili „hirovitu vladavinu svojih bogova bez mnogo protivljenja i, iako su ih pokušavali zadovoljiti svim mogućim sredstvima koja im je njihov uobičajeni ritual pružao, obratili su pozornost na onu stranu svojih života u kojoj se činilo da bogovi nisu izravno uključeni“ (Krejčí & Krejčová 1990:16). Međutim, koliko god svjetovnih postignuća postigli, a bilo je toga mnogo, postizali su „svoje trijumfe u atmosferi dubokog nemira“ (Ibid., str. 17), bez vjere u „postizanje trajne sreće. Spasenje se moglo iskusiti emotivno na godišnjim blagdanima bogova, ali ono nije bilo teološki postulat“ (Ibid.), odnosno nije bila sigurna istina (koja traje neovisno o emotivnom ushitu) na koju su se mogli osloniti. Iz predočenoga, može se vidjeti da je babilonska religija prvenstveno ritualistička religija u kojoj su religiozna tehnika i pravila mnogo razrađenija i važnija od unutarnje moralnosti. Bogovi su imali ritualne, civilizacijske, ali ne i jasne moralne zahtjeve, kao što izraziti moralni relativizam i etički utilitarizam dekreta *Me* pokazuju. Nije bilo jasno koje su vrline poželjne – a jedine koje se ističu kao cijenjene su moć, sila i dosjetljivost za domoći se vlasti.⁶⁷ Zbog ove moralne nejasnoće, odluke bogova su gotovo uvijek nepredvidive i hirovite, a ljudi nisu točno znali što su zgriješili kada bi ih snašla kazna. „U susretu s nesrećom, iznenadnom sramotom, bolešću ili neočekivanom katastrofom [koje] su mogle doći samo od odluka i volje bogova“ (Bottéro 1995:228), nesretnik se prekoravao: „Sigurno sam ih uvrijedio prekršivši njihove želje, neposlušavši neku od njihovih naredbi – čak i bez da sam to htio ili znao.“ (Ibid.). To su mogle biti „neki prekršaji koji su apsolutno nesvjesni, čak i nezamjetni, poput činjenice da je bio u kontaktu u određenom trenutku s nekim tko je objekt božanskog nezadovoljstva, ... i nehotečni [prekršaji] poput lomljenja trske u močvari“ (Ibid.), što nisu moralne, nego više magično-ritualne kategorije. U objašnjavanju gnjeva bogova „nije pravi razlika između moralnih i ritualnih propusta i zapostavljanja“⁶⁸ Nakon što mu se dogodilo zlo, „ispravan postupak za sumerskog Joba nije bio da se raspravlja i žali uslijed naizgled neopravdane nesreće“ (Kramer 1963:125), kao što je to činio biblijski Job koji je mogao reći: „za dlaku jednu on mene satire, bez razloga moje rane umnožava“ (Job 9,17) i proći nekažnjeno (naprotiv, još je dobio pohvalu od Boga, za razliku od njegovih prijatelja koji su ga optuživali da sigurno pati zato što je kriv – v. Job

⁶⁷ Kako narativ o Mardukovom preuzimanju vlasti nad babilonskim panteonom živo prikazuje (v. *Enûma Eliš*, ploča IV, stihovi 1-28).

⁶⁸ http://en.wikipedia.org/wiki/Religions_of_the_Ancient_Near_East#Mesopotamia

42,7). Umjesto toga, babilonski 'Job' je trebao „moliti i naricati, oplakivati i priznavati svoje neizbježne grijeha i propuste“ (Ibid.).⁶⁹

4.1.3. Pokora i molitva nižem božanstvu – osobnom posredniku

Međutim, pitao se „hoće li bogovi obratiti pozornost na njega, usamljenog i neučinkovitog smrtnika, čak i ako se prostire i ponizuje u iskrenoj molitvi? 'Vjerojatno ne', sumerski učitelji bi odgovorili. Kako su oni to vidjeli, bogovi su bili poput smrtnih vladara i bez sumnje su imali važnijih stvari koje moraju obavljati; pa, kao što je to slučaj s kraljevima, čovjek mora imati posrednika koji bi se za njega zauzeo, i kojeg bi bogovi bili voljni saslušati i pokazati mu naklonost. Kao posljedica toga, sumerski mislioci su se dovinuli i razvili koncept osobnog boga, neku vrstu dobrog anđela svakom pojedincu i obiteljskoj glavi, njegovog božanskog oca koji ga je začeo. Njemu, svom osobnom božanstvu, pojedini patnik je otvarao svoje srce u molitvi i vapajima, i kroz njega je pronalazio spasenje“ (Ibid., str. 125-126). Kada bi u životu štovatelja nastupila bolest ili neka druga nevolja, on bi „ponizno došao pred svog boga sa suzama i oplakivanjem i izlio svoje srce u molitvi i vapljenju. *Kao rezultat toga*, bog je bio vrlo zadovoljan i pokrenut na suosjećanje; obratio je pozornost na njegovu molitvu, izbavio ga iz njegove nevolje, i pretvorio njegovu patnju u radost“ (Ibid., str. 127, kurziv dodan). Često je uz božanskog posrednika bio prisutan i svećenik kao zemaljski posrednik kako bi se dodatno osiguralo primanje pokajničke molitve, kako ilustrira ovaj primjer molitve nekoj božici⁷⁰:

„Pokajnik: Pogledaj milostivo na prostrta živa bića! Ja, tvoj sljedbenik, pun uzdaha vapim tebi. Molbu onoga koji je sagriješio prihvati! Ako pogledaš na čovjeka, taj čovjek živi, o svemoćna gospodarice čovječanstva, milostiva kojoj se obraćam, primi moju molbu!

Svećenik: Zato što su njegov bog i njegova božica ljuti na njega, on ti vapi. Obrati svoje lice k njemu, uzmi njegovu ruku!

Pokajnik: Osim tebe, nema vodećeg božanstva, vjerno pogledaj na mene, prihvati moju molbu, proglasi 'ispaštanje je odobreno', neka se tvoja jetra umiri! Koliko još dugo, o moja gospodarice! Svrati svoje lice k meni! Poput goluba jaučem, zasićen uzdasima.

Svećenik: S jaucima i s boli, njegov duh je pun uzdaha, suze on isplakuje, lomi se u naricanju“ (Jastrow 1915:471).

⁶⁹ A među tim grijesima su se mogli naći i neki koje on sâm uopće nije počinio: „Za razliku od Egipta, gdje se nije mogla zadati kazna bez prethodnog prekršaja ... [koji je bio] neka vrsta greške koja se može izbjeći pravilnom edukacijom, u Sumeru je izgleda bilo prisutno vjerovanje u nešto poput nasljednog grijeha za koji je bilo tko mogao biti pozvan snositi posljedice“ (Krejčí & Krejčová 1990:16).

⁷⁰ Čiji epiteti poput „svemoćna gospodarice“ bi mogli ukazivati na Ištar, odnosno Innanu („Kraljicu neba“).

Nakon takvih molitvenih pokora, nesvjesni prekršitelj je „na kraju bio izbačen samo zbog svoje nepokolebljive poslušnosti i preklinjanja svom bogu“ (Krejčí & Krejčová 1990:16). Iz svega navedenoga, može se vidjeti da su sumersko-babilonski bogovi ipak ponekad bili spremni 'ukazati milosrđe'. Međutim, ono se nije dobivalo samo tako – *bile su potrebne teške molitvene i žrtvene pokore* da bi se božanstvo navelo na suosjećanje. Bogovi u svom djelovanju nisu bili milostivi sami po sebi, nego ih se moralo *umilostiviti*: samilosno djelovanje bogova bilo je *rezultat* ljudske žrtve izražene u ritualnim obvezama i molitvama. Isto tako, štovatelj se ni blizu nije mogao nadati izravnom pristupu božanstvu, već se oslanjao na lanac od više posrednika. Jedini koji su imali bliski odnos s vrhovnim bogovima bili su vladari, koji su „bili određeni za božansku milost“⁷¹. Međutim, i ta milost nije bila milost u pravom smislu riječi (besplatnost i nezaslužnost) – ona se morala pažljivo osiguravati snabdjevanjem bogova hranom putem žrtava koje su se prinosile kroz „kompleks obreda, rituala i ceremonija koji su služili da bi zadovoljili i umirili bogove“ (Kramer 1963:112). Žrtve su često bile i magijske prirode. Primjerice, prije nadolazeće bitke, postavljanja temelja za hram ili palaču, ulaska u sporazum s nekom konkurentnom silom, ili u bilo kojoj krizi s kojom se zemlja susreće, uključujući i bolest kralja ili člana njegove obitelji, svećenici bi žrtvovali janje bez mane, a zatim bi izvadili jetru i iz nje gatali⁷² (Jastrow 1915:255-256). Bogovima su „laskali i preklinjali ih, jer su znali da mogu učiniti sve. Posebno su bili viđeni kao vladari i gospodari: pojedinac im se treba pokoriti. Ali tog istog pojedinca oni ne privlače, ne voli ih. ... Ukratko, on pred bogom ima iste sentimente koje pokreću najskromnije podanike pred njihovim vladarom i pred visokim i moćnim osobama koje sudjeluju u njegovoj moći... Ova ista *slika*, prenesena iz političkog autoriteta na zemlji, također navodi religijsku ideologiju u Mezopotamiji ... štoviše, ona utječe na svo religijsko ponašanje“ (Bottéro 1995:210, kurziv dodan). Sumersko-babilonski panteon je doista sličan njihovom društvenom poretku, međutim, to ne mora nužno značiti da je izveden iz potonjeg, kako Bottéro sugerira. Bogovi koje su Babilonci ritualno štovali mogli su svoju *sliku*, odnosno *karakter* otisnuti na karakter pojedinaca, kulture, i konačno, društva, pa bi se tako mogla dati obrnuta izjava: slika ovih bogova utjecala je na čitavo društveno-političko ponašanje i strukturu. „Težnje koje religijski rituali potiču ... imaju najveći utjecaj izvan granica samog

⁷¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Religions_of_the_Ancient_Near_East#Mesopotamia

⁷² Gatanje iz jetre je široko rasprostranjen običaj na području Euroazije, pa i među stanovništvom dinarskog područja (Vinšćak 2007:33), što može biti posljedica spomenutog velikog utjecaja babilonske religije na svjetske religije. Ovaj primjer je vrlo sličan i tibetskom običaju kada je lama (još do polovice 20. st.) žrtvovao jaka, vadio njegovu jetru „i po oznakama na njoj proricao kakva će biti sljedeća godina s obzirom na zdravlje ljudi i stoke, te kakav će biti urod“ (Vinšćak 2011:80).

rituala – kada se odražavaju tako da bojažu pojedinčevu koncepciju ustanovljenog svijeta golih činjenica“ (Geertz 1973:119). Kozmička slika u kojoj su ljudi bili „na milosti i nemilosti hirova bogova“ (Krejčí & Krejčová 1990:11), reproducirala se u društvenom poretku. Bottéro (1995:210) je išao toliko daleko da je rekao kako „religija u Mezopotamiji nikada nema ničeg privlačnog, nešto čemu bi se netko želio približiti.“ Ako bi se sudilo prema veličanstvenosti rituala, ekstravagantnim hramovima i procesijama, ova izjava bi bila sasvim neopravdana, ali ako se sudi po karakteru bogova koji se obožavaju, onda ova izjava nije daleko od istine – jer 'milost' se u babilonskoj religiji može samo zaslužiti vlastitom žrtvom. Jednako tako, ekstravagantni rituali i procesije donose samo privremeni emotivni ushit, ali ne mogu ukloniti „atmosfera dubokog nemira“ koja prožima napaćeno srce Babilonca.

4.2. Žrtveno obožavanje neba u Kini

Kineska civilizacija je, poput sumerske i babilonske, jedna od najstarijih civilizacija svijeta. No, za razliku od Sumera, Babilona, Egipta i mnogih kasnijih velikih civilizacija, ona je preživjela do današnjeg dana. Mnoge religije su ostavile dubok trag u ovom narodu, uključujući budizam i taoizam. Ipak, nakon nereligioznih građana, i danas su najbrojniji pripadnici kineskih narodnih religija, koje uključuju štovanje predaka, *shenova* (duhova, bogova, svijesti⁷³) i neba (*Tian*) – ostatak nekadašnje glavne religije Kine. Dok je babilonska religija širila svoj utjecaj, nekako u skladu s kineskom samozatajnošću čiju sam dozu donekle osjetio iz zanimljivih susreta prilikom istraživanja kineskih doseljenika u Zagrebu⁷⁴, kineska religija štovanja neba je ostala više-manje stvar Kine, s time da ju je usvojio i nekineski (tunguski) narod Mandžuraca koji su u 17. st. došli na vlast umjesto dinastije Ming. Štovanje Shangdija⁷⁵ i Tiana je tako kulturno 'skriveno' da se većina ljudi začudi kad otkrije da je u Kini postojala takva religija, znatno drukčija i starija od budizma i taoizma – i da su neki od najpoznatijih i najikoničnijih kulturnih spomenika poput Nebeskog hrama (*Tiantan*) u Pekingu bili glavna lokacija obožavanja neba koje je sve do 20. st. imalo središnje mjesto u religijskom životu države.⁷⁶ Kineska religija obožavanja neba i bremenit simbolizam njezinih žrtvenih rituala zahtijevaju mnogo dublji i pozorniji uvid, koji bi se, između ostalog, mogao

⁷³ „U drevnim vremenima, *shen* se obično odnosio na nebeska bića, dok se *kuei* odnosio na duhove pokojnih ljudskih bića. U žrtvama kasnijeg razdoblja, složenica *kuei-shen* se odnosila na pretke. U popularnim religijama *shen* označava bogove (koji su dobri) i demone (koji nisu uvijek dobri)“ (Chan 1963:790).

⁷⁴ U svibnju 2008. unutar kolegija „Teme iz antropologije migracija“ pod vodstvom prof. Marijete Rajković.

⁷⁵ Ponekad se piše i *Shang Di*, *Shang-Te* ili *Shang-Ti* (prema Wade-Gilesu), a doslovno prevedeno znači „Gospodar na Visini“, iako se često prevodi i kao „Nebeski Bog“.

⁷⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Tian>

steći opsežnijim poznavanjem kineske povijesti, semantike i pojmova koji uistinu začuđuju bogatstvom i razgranatošću svojih nijansi i konotacija. Kako bi se barem približno rasvijetlio ovaj uglavnom nepoznat sadržaj i kontekst, kineskom primjeru je posvećeno nešto više prostora od ostalih primjera – a koncepcije žrtve i milosti su iščitavane iz narativa o caru Shunu i opisa velike solsticijske žrtve Nebeskom Bogu Shangdiju.⁷⁷

4.2.1. Obožavanje Gospodara na visini (*Shangdi*) u doba cara Shuna

„Prvi opis obožavanja u Kini koji imamo – od strane cara Shuna – spominje Shang-Tea, i to bez ikakvog pomoćnika“ (Legge 1852:25). Car Shun je bio posljednji od pet „polumitoloških vladara i kulturnih junaka iz drevne Kine tijekom razdoblja od otprilike 2852. do 2070. g. pr. Kr.“⁷⁸ O životu Shuna, koji je živio u 23. stoljeću, saznajemo iz *Kanona o Shunu*⁷⁹ koji je dio *Knjigâ dokumenata (Shangshu)*⁸⁰ koje je sakupio Konfucije, a nešto možemo iščitati i iz legendi o njemu.⁸¹ Bio je poznat po svojim vrlinama, unatoč siromaštvu i teškom obiteljskom životu. U ranom djetinjstvu mu je umrla majka, a njegov inače slijepi otac oženio se drugom ženom, s kojom je također dobio djecu. Pomajka, polubraća i polusestre su okrutno postupali sa Shunom, koji je često morao raditi najteže poslove u obitelji, a dobivao je najgoru hranu i odjeću. Njegov otac, pošto je bio slijep i star, nije uočavao Shunov trud i za sve probleme je okrivljavao njega. Unatoč tome, Shun se nikada nije žalio i nastavio se prema cijeloj svojoj obitelji ponašati s obzirom, poštovanjem i ljubaznošću. Bez obzira na to, još dok nije posve odrastao, pomajka ga je izbacila iz kuće i bio je prisiljen skrbiti se za sebe sâm. Gdje god bi došao, zbog svog suosjećanja i prirodnih sposobnosti vođe organizirao bi i naučio ljude „kako da vole i poštuju jedni druge i obavljaju dužnosti najbolje što mogu.“⁸² Nakon što je godinu dana proboravio u jednom lončarskom selu, lončarija je postala ljepša nego ikada. Kada je Shun došao u jedno ribarsko selo, zatekao je tamošnje stanovnike kako se međusobno sukobljavaju radi mjesta za ribarenje i u tim sukobima su mnogi bili ozlijeđivani, pa i ubijeni. „Shun ih je naučio kako da dijele i raspodjeljuju ribarske resurse i uskoro je selo doživjelo veliki napredak, a sva neprijateljstva prestala.“⁸³ Kada je car Yao ostario, upao je u veliku tjeskobu zbog beskorisnog života svojih sinova koji su „svoje dane znali provoditi samo

⁷⁷ Pisan velikim slovom jer nije samo jedan član panteona, nego stvoritelj neba i zemlje, vrhovni vladar koji prebiva na nebesima i upravlja svemirom, i kojega zajedno s ljudima štiju drugi bogovi, odnosno duhovi (*Shen*).

⁷⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/Three_Sovereigns_and_Five_Emperors

⁷⁹ <http://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun>

⁸⁰ Poznatih i kao *Klasik povijesti (Shujing)*.

⁸¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Shun_%28Chinese_leader%29#Legends

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

uživajući u vinu i pjesmama“.⁸⁴ Zatražio je svoje savjetnike da mu predlože prikladnog nasljednika i oni su mu rekli za Shuna. Međutim, nije htio vjerovati ovim pričama nego ga je odlučio ispitati sâm, dajući mu prvo mali okrug. Iako je dobio službu vladara, imanje i novac, Shun je i dalje živio ponizno i nastavio raditi u polju svaki dan. Uslijed njegovog uspjeha, zavidna pomajka, polubraća i polusestre su ga više puta pokušali ubiti, ali Shun im to nije zamjerio, i poslije su se pokajali. Uspio je od carevih nekorisnih sinova napraviti ljude koji pridonose društvu i bio postavljen za ministra obrazovanja. Pošto je u samo tri godine postigao veliki napredak u ovom području, Yao ga je, zadivljen, izabrao za svog nasljednika i još ga za svog života postavio kao suvladara. Shun je, prema *Kanonu Shuna*, oklijevao prihvatiti ovu dužnost, želeći da ju preuzme netko boljeg karaktera od njega, ali je na kraju ipak pristao.⁸⁵ Čim je primio vlast, „prinio je *lei* [uobičajenu] žrtvu Vrhovnom Vladaru“ (Ross 1918:40).⁸⁶ „Uobičajena' žrtva jasno pokazuje da su je prethodni naraštaji jedan za drugim kontinuirano prinašali“ (Ibid., str. 30), premda je Shun bio prvi koji je ovo nebesko božanstvo nazvao Shangdijem (上帝: „Gospodar na Visini“, neki ga prevode i kao „Vrhovni Bog“⁸⁷). „Veliki Shun, promatrajući urednu usklađenost sunca, mjeseca i planeta, shvatio je da mora postojati Nebeska odredba. U skladu s time, naumivši izvršiti dužnosti cara i preuzeti nadležnost pripadajućih poslova, prinio je žrtve nebu i zemlji na okruglom humku, i objavio okolnosti u kojima je preuzeo vlast. Tom prilikom, upravio je pogled u nebo i počeo razmišljati: 'U ovom plavetnom prostoru neba, čija suština je tako sjajna i prostrana, kako bi bilo moguće da nema Gospodara i Vladara koji predsjedaju nad svim odredbama.' Razmislio je stoga o imenu kojim bi nazvao ovo Biće, i nazvao ga je Shang-Te, koji prebiva u sjajnim nebesima, i Veliki Te, Gospodar neba' – imenima koji odgovaraju pojmu 'Vrhovnog Neba'“ (Legge 1852:100). Shangdi je često nazivan i titulama „Oblikovatelj ili Graditelj svih stvari“ (Ibid.), koji je „stvorio čovjeka kao što lončar pravi posuđe“ (Ibid. str. 30), a Kinezi ga nikada nisu predstavljali kipovima ili slikama jer je on „*Vječni Duh ... Stvoritelj i Održavatelj svijeta*“ (Ibid., str. 53). Iako su ceremonije žrtvovanja Shangdiju povijesno zabilježene, njihova izvorna značenja nisu bila poznata čak ni sakupljaču ovih izvora – Konfuciju – što ga je do kraja života znalo mučiti (Ross 1918:24). Važno je zapaziti da je Shun, premda je smatrao Shangdija Vrhovnim Bogom, prinio i *yin* žrtvu (Ibid., str. 199) Šestorici Časnih (o kojima se

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ <http://ctext.org/shang-shu/canon-of-shun#n21043>

⁸⁶ Budući da je „uspjeh traganja za skladom bio osiguravan dobrom vladavinom, koja je pak ovisila o mudrosti, odnosno sposobnosti razabiranja volje Neba.“ (Krejčí & Krejčová 1990:222)

⁸⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Chinese_terms_for_God

ne zna mnogo), planinama i rijekama, te *shenovima* – nebeskim bićima (Ibid., str. 55), a ova sklonost ka štovanju duhova i predaka usporedno sa štovanjem neba u kineskoj religiji se zadržala do današnjeg dana – štoviše, danas štovanje predaka i shenova prevladava nad štovanjem Shangdija koje je stopljeno sa štovanjem danas uglavnom apstraktnog Tiana.⁸⁸ Dok neki smatraju da je u prinosu ovih 'ne lei' (ne uobičajenih) žrtava Shun napravio pomak od tradicije, drugi, poput Rossa (Ibid., str. 199), smatraju da je oduvijek bio običaj štovati pretke. Ni Shun vlast nije predao svom sinu, već je odabrao moralnog Yua, koji je kasnije postao poznat kao Yu Veliki i onaj koji je inventivnim inženjeringom spasio Kinu od poplave nabujale rijeke Jangce. Ovi narativi, bili legendarni, polulegendarni ili povijesni, vrlo dobro oslikavaju kineski ethos, bitan za razumijevanje odnosa žrtve i milosti. Osnovne vrline Shuna, koje su prikazane kao pohvalne i koje su bile (čak i kronološki) temelj uspjeha njegovog života, su *suosjećanje*, *strpljivo podnošenje* i *oprost* – ključne sastavnice milosrđa (v. str. 18). Općenito, tema vrlina⁸⁹ i dobrog i poduzetnog karaktera, zauzima ključno mjesto u kineskom svjetonazoru, pa tako i u religiji obožavanja neba, kako ćemo uskoro vidjeti.

4.2.2. Otpad i konfucijanska nastojanja na obnovi

Yu Veliki je uspostavio dinastiju Xia koja je nastavila štovanje Nebeskog Boga, kao i sljedeća dinastija Shang, iz čijeg doba (1600. do 1046. g. pr. Kr.) potječu i najstariji arheološki nalazi imena Shangdi (zapisi na volovskim kostima ili oklopima kornjača⁹⁰). Obožavanje Shangdija vršilo se na planini Tai, a žrtvenik je (kao i kasniji Kružni žrtvenik u Pekingu) bio sastavljen od zemlje, a ne cigala. No, u doba ove dinastije, počele su se uvlačiti negativne promjene. Arheolozi su pronašli ljudske žrtve koje su se tada počele prinašati duhovima predaka i bogovima (*shen*) planina, zemlje, rijeka, neba, vjetra, kiše i grmljavine – i ta se praksa nastavila sve do 3. st. pr. Kr.⁹¹ Kralj Wu Yi, poznat kao jedan od najgorih primjera pokvarenog kralja u povijesti Kine, imao je i običaj nepoštivati i drsko izazivati boga Shangdija.⁹² Zhou, posljednji kralj ove dinastije, kako saznajemo iz *Knjige dokumenata*, „zanemario je žrtve koje treba prinijeti, a nije ni uzvrćao; također je odbacio svoje očinske i

⁸⁸ Ovo je dobar dijakronijski primjer koji pokazuje da linija razvoja religije ne ide uvijek od animizma i štovanja duhova i predaka prema štovanju jednog Boga, kako je to prihvaćeno u evolucionističkom unilinearizmu.

⁸⁹ Kineska riječ za vrlinu je *de* (德), koja prema *Hanyu Da Zidianu* ima najmanje 20 značenja, a među njima su se našli i „*uspeti se, ljubaznost, naklonost, milost, zahvalnost, dobrohotna vladavina, pravedan, karakter, namjera, srce, um*“ (en.wikipedia.org/wiki/De_%28Chinese%29#Meanings), a jedan od simbola koji sačinjava *de* je *shi* (十), koji znači: „*deset, deseti, potpun, savršen*“ (yellowbridge.com/chinese/character-etymology.php?searchChinese=1&zi=%E5%8D%81).

⁹⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Shangdi#Shang_Dynasty

⁹¹ <http://gallery.sjsu.edu/sacrifice/chinese.html>

⁹² http://en.wikipedia.org/wiki/Wu_Yi_%28ruler%29

majčinske veze, ne postupajući prema njima kako treba. Samo su skitnice iz svih krajeva, ispunjene zločinima, bili oni koje časti i uzdiže, koje upošljava i kojima vjeruje, čineći ih velikim službenicima i visokim plemstvom, kako bi mogli tlačiti narod i ispoljavati svoju zloću u gradovima Shanga.“⁹³ Pošto „Nebo voli ljude, a vladar bi trebao s poštivanjem provesti (tu naklonost) Neba“⁹⁴, na kraju je dinastija Shang bila smijenjena dinastijom Zhou. Ova dinastija je uvela neke promjene u religiji obožavanja neba, uključujući i zamjenu imena Shangdi („Gospodar na Visini“) imenom Tian („Nebo“). Velik naglasak je stavila na poučavanje o žrtvovanju, međutim ubrzo su uveli i pojam „Sina Neba“ prema kojem je samo car, kao „Sin Neba“, dovoljno dostojan da obožava Shangdija⁹⁵ – i to je činio uglavnom jednom godišnje (na zimski solsticij). Premda je narod i dalje bio pozivan da služi Shangdiju, ipak se, pošto nije mogao sudjelovati u obredima obožavanja Vrhovnog Boga, otuđio od njega i zaboravio ga, te se prirodno okrenuo precima i duhovima. Pošto su i sebi samima ograničili obožavanje Shangdija na uglavnom jedan obred godišnje, mnogi „kraljevi su prinostili česte žrtve svojim precima božanskih atributa, ponekad tražeći blagoslove za zajednicu kao cjelinu, poput uspješne bitke ili obilne žetve.“⁹⁶ U tom razdoblju nisu bile odsutne ni ljudske žrtve, kako je ranije spomenuto, iako nije bilo „divljih i okrutnih rituala“ koji su pratili ljudske žrtve u nekim drugim kulturama (Menzies 1918:111). Međutim, ovdje vidimo ubrzano približavanje onom raširenijem konceptu žrtve kao čina kojim se *umiruju bogovi* i od njih *traži usluga kao uzvrat za prinost*. Nakon pola tisućljeća vladavine dinastije Zhou, rodio se Konfucije. Istraživanjem povijesti, uvidio je odmak od moralnije vladavine kakvu je i dinastija Zhou provodila u početku, a posebice od iznimne vrline kraljeva Xia dinastije i onih ranijih. Konfucije je sakupio mnoge povijesne spise, i zbog toga danas (unatoč spaljivanju konfucijanske literature za vrijeme dinastije Qin) imamo podatke o caru Shunu i drevnom obožavanju neba. Iako Konfucije nije bio religijska ličnost, nije bio nereligiozan – naprotiv, osjećao je osobnu ovisnost o Nebu (Legge 1893:193), smatrao ga izvorom dobra (Ibid., str. 214) i imao je pouzdanje da Nebo poznaje i odobrava njegove dobre savjete čak i ako ih zemaljski vladari odbijaju (Ibid., str. 288-9). Proučavajući drevne religijske obrasce, uočio je odmak od izvornog obožavanja neba. „Konfucijanski klasici su prenosili i uređivali ranije tradicije, uključujući i obožavanje Shangdija“.⁹⁷ Konfucije je vratio naglasak na vrlinu

⁹³ <http://ctext.org/shang-shu/speech-at-mu#n21259>

⁹⁴ <http://ctext.org/shang-shu/great-declaration-ii#n21250>

⁹⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Zhou_Dynasty#Mandate_of_Heaven

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Shangdi#Zhou_dynasty

kao glavni božanski zahtjev, bez koje prinošenje žrtve samo po sebi nema vrijednosti. „U provjeravanju ljudi, prva briga Neba je njihova pravednost“⁹⁸, „u Uzvišenog Neba nema pristranosti: ono podupire samo moralne ljude“⁹⁹ i „ako netko nije moralan, narod neće biti u skladu, a duhovi neće primiti žrtve. Ono što privlači duhove su vrline pojedinca“¹⁰⁰ samo su neke od izjava iz konfucijanske literature koji prikazuju osnovni zahtjev Neba prema ljudima – pravednost i vrlinu, a ne žrtveni formalizam ili fanatizam. Drugim riječima, nikakva žrtva od strane prinositelja, kako god velika, ne može zamijeniti život vrlina koji treba voditi – i ako žrtvovanje ne proizlazi iz vrline, nema nikakvog učinka. Iz tog razloga, žrtve koje su se prinisile u Nebeskom Hramu u Pekingu za vrijeme dinastije Ming, i na koje ćemo se uskoro osvrnuti, nisu bile obilne, ali su obredi bili dobro razrađeni, ritualno podržavajući postizanje vrlina kod onoga koji ih prinosi. Konfucije je nakon smrti postao objekt štovanja, iako on sâm nikada to nije namjeravao postati, već je usmjeravao nade ljudi na Nebo i povezanost s istim. Jednako tako, jezuitski misionari su njega i njegove spise nastojali protumačiti svojom teologijom i uklopiti ga u svoj religijski sustav i filozofiju što nikako nije išlo skupa. Taj se pothvat mogao provesti samo sinkretizmom – nekritičkim uklanjanjem važnih pojmovnih razlika. Otud često dolazi i pogrešna slika konfucijanizma kao da se sastoji u štovanju Konfucija poput nekog sveca, dok ga sekularni humanisti pak pokušavaju ateizirati, iako je očigledno, kao što smo vidjeli, njegovo priznavanje vrhovnog autoriteta i neprestane uključenosti Neba u zemaljski život pojedinca (što isključuje ne samo ateističko, već i deističko tumačenje Konfucija). Oko dva stoljeća nakon Konfucijeve smrti, dinastija Zhou je skončala svoju ne previše slavnu vladavinu i Kina je upala u kulturni, društveni i politički kaos poznat kao Razdoblje zaraćenih država. Pobjeđuje dinastija Qin, koja neslavno započinje svoju vladavinu spaljivanjem konfucijanskih knjiga i učitelja. Kao službenu filozofiju vlade uvodi legalizam, a žrtve se više ne prinose Shangdiju, nego za četiri Dija – bijelom, zelenom, žutom i crvenom Diju (Gospodaru), božanstvima taoističkog podrijetla. Osim njima, žrtvovalo se i *shenovima* i *ynovima* („sjenama“) koje su željeli kontaktirati, vjerujući da stanuju u drugom svijetu, paralelnom s vidljivim, mjestu na koje odlaze i mrtvi.¹⁰¹ Žrtveni rituali su imali većinom dvije namjene: osigurati siguran put mrtvima u drugu sferu (Lewis 2007:178) i dobiti blagoslove od sfere duhova (Lewis 2007:186), dok su neke skupine mistika smatrale da njome mogu steći besmrtnost (Ibid.). Žrtve su poprimile mnogo magičnije

⁹⁸ <http://ctext.org/shang-shu/day-of-the-supplementary-sacrifice-to>

⁹⁹ *Knjiga Dokumentata*, citirana u http://en.wikipedia.org/wiki/Shangdi#cite_note-8

¹⁰⁰ *Zuove kronike* (*Zuo Zhuan*), citirane u http://en.wikipedia.org/wiki/Shangdi#cite_note-9

¹⁰¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Qin_Dynasty#Religion

funkcije nego ranije, a žrtveno štovanje Vrhovnog Vladara, odnosno Shangdija, je uglavnom¹⁰² zamrlo sve dok nije obnovljeno gotovo 1600 godina kasnije – u doba dinastije Ming.

4.2.3. Obnova žrtvenog obožavanja neba (*Tian*) za dinastije Ming

Car Hongwu, hramskim imenom Taizu, nakon što je 1368. godine uspostavio ovu dinastiju, rekao je: „Od drevnih vremena kada su moralni vladari izgradili svoja carstva, ništa nisu vršili pažljivije od državnih žrtava. Kada su izvršavali obrede, tražili su iskrenost i poštovanje kao unutarnje [napore] i cjelovito pripremali obrede kao vanjske [napore]. *Tako se komunicira s bogovima*. Pošto sam primio mandat od Neba i ujedinio zemlju, prva stvar [koju ću učiniti] će biti izgradnja predgradskih žrtvenika i hramova predaka kako bih promicao praksu rituala. Shvaćam da smo na početnom stadiju carstva, a obredi nisu potpuno ustanovljeni. ... *Kako ću komunicirati s bogovima i dosegnuti božanstva?*“ (Lam 1998:15, kurziv dodan). Osim uvjerenja da se žrtvom uspostavlja komunikacija s bogovima, ovaj citat otkriva i želju i uvjerenje da se pritom može i treba postići *unutarnja* iskrenost i poštovanje. Cilj žrtvovanja nije bila promjena božanstva kojem se žrtvuje, već promjena onog tko sudjeluje u obredu. „Kod Mencija pronalazimo da i '[karakterno] najružnija osoba, ako posti i okupa se, može prinijeti žrtvu ... Shang-Teu', a komentatori kažu da je namjera ovog mudraca bila ohrabriti iskvarene osobe da se pokaju za svoju zloću i dalje teže postupati dobro, a ako to učine, Shang-Te će ih prihvatiti“ (Legge 1852:61). Nažalost, pošto je još dinastija Zhou zabranila žrtvovanje običnim ljudima i ograničila ga na cara, blagodat tog „posta i kupanja“ su bile ograničene na carske službenike, jer je dinastija Ming pri obnovi žrtvenog obožavanja neba nastavila tamo gdje je ono prestalo – iako su sâm obred i glazbu, nakon temeljitog istraživanja povijesnih spisa, vratili izvornijim oblicima. Izgradili su kompleks Nebeskog hrama (*Tiantan*) južno od Zabranjenog grada, kako bi se u njemu odvijali ovi obredi. Uspostavili su državne žrtve koje su podijelili u tri kategorije – velike, srednje i male – i „ceremonije kojima se štovalo Nebo su uvijek bile velike žrtve, a državna žrtva Konfuciju je uvijek bila srednja“ (Lam 1998:22). Iako je dinastija Ming ponovno uspostavila štovanje Shangdija kao vrhovnog Boga Stvoritelja, nisu prekinuli običaje štovanja predaka, a i *shenovi* su još uvijek imali svoje mjesto u religijskom životu. No, u ovom primjeru se pokazuje

¹⁰² Osim epizode cara Chenga iz dinastije Han, koji je štovanje pet sila (*Wudi*) zamijenio obredima u čast Nebu i Shangdiju (v. en.wikipedia.org/wiki/Society_and_culture_of_the_Han_Dynasty) kako bi povratio naklonost neba i dobio muškog nasljednika (zanimljivo je primijetiti odmak od legendarnih careva poput Yaoa i Shuna koji nisu nasljednika tražili nužno u svojim sinovima, već su tražili bilo koje ljude s potrebnim vrlinama).

višeznačnost pojma *shen*, koji je sada predstavljao bića različitog karaktera od onih tajnovitih, ponekad i zlokočnih bića koja su se štovala u vrijeme dinastije Qin. Za dinastije Ming, *shen* je ponovno poprimio drevno značenje „nebeskih bića“ (Chan 1963:790) koji su privučeni vrlinama (kako Zuove kronike objašnjavaju) i koji su na žrtvenim ceremonijama Shangdiju bili prizivani ne da budu štovani, već da budu prisutni dok se obožava Shangdi kao Stvoritelj. Isto vrijedi i za pretke, koji su se poštovali, ali se nisu obožavali poput Shangdija, što se i danas može vidjeti u pekinškom Carskom nebeskom svodu gdje se nalaze ploče s imenima predaka, a izdvojen i iznad svih njih nalazi se malo svetište, s kojeg se spuštaju stube do poda, u koje je umetnuta ploča s imenom nebeskog boga Shangdija.¹⁰³ Žrtvene ceremonije kakve je prakticirala dinastija Ming bile su detaljno razrađene i tako opširne i guste u značenju da ćemo obraditi samo neke elemente koji su se, u kontekstu teme rada, značajnije istaknuli, i to u primjeru glavne godišnje žrtvene ceremonije u vrijeme zimskog solsticija, koja se djelomično održavala u velikim dvoranama novoizgrađenog (1420. godine) Zabranjenog grada u Pekingu, a sam obred žrtvovanja se odvijao izvan grada, u kompleksu Nebeskog hrama (*Tiantan*), gdje se žrtva prinosila na kružno ograđenom žrtvenom humku¹⁰⁴. „Državne žrtve su se temeljile na konfucijanskoj i klasičnoj ideologiji da su ritual i glazba sredstva kroz koja se ljudi mogu kultivirati i postati čovječniji“ (Nam 1998:17). Važno je također napomenuti da je kineska tradicija državnih žrtava bila samo jedan od pet kategorija dvorskih ceremonija navedenih u *Knjizi rituala (Liji)* i drugim klasičnim djelima (Ibid.). Osim iz *Lijia*, o detaljima ovih žrtvenih ceremonija (poput riječi molitava i pjesama) saznajemo ponajprije iz statutâ dinastije Ming.¹⁰⁵

4.2.4. Velika žrtvena ceremonija u Nebeskom hramu (*Tiantan*)

Pripreme za ovaj veliki obred žrtvovanja počinjale su tri mjeseca prije samog obreda, kada su službenici iz Odjela za obrede odlazili iz grada da bi pažljivo odabrali žrtvene životinje koje su bile govedo ili janje, kako ilustrira i današnji kineski ideogram za pojmove „žrtvovati“ i „odreći se“ (犧), koji se sastoji od znaka za kravu i znaka za dah, odnosno cara, koji se pak sastoji od znakova za ovna, ovcu, jarca i koplje.¹⁰⁶ Četrdeset dana prije obreda, pjevači i

¹⁰³ „Huang Tian Shang Di“, kin. ideogramima: 皇 (car, vladar) 天 (nebesa, priroda) 上 (na visini, svevišnji) 帝 (gospodar, Bog). Osim na kineskom, ovo ime je na istoj ploči napisano i na mandžurskom jeziku, što znači da je načinjena u doba dinastije Qing, kada je ovaj tunguski narod preuzeo vlast, ali je nastavio štovati Shangdija.

¹⁰⁴ Slijedivši cara Shuna, prvog izričito opisanog štovatelja Shangdija, kojemu je prinosio žrtvu na humku.

¹⁰⁵ Koje je prikupio i preveo jedan od pionira sinologije James Legge (1852:24-31), poznat i po suradnji s osnivačem indologije Maxom Müllerom u upotpunjavanju zbirke *Svetih knjiga Istoka*.

¹⁰⁶ <http://www.yellowbridge.com/chinese/character-etymology.php?searchChinese=1&zi=%E7%8A%A7#>

svirači počinju vježbati pjesme molitve i slavljenja, a plesači svoj borilački ples i točne pokrete koje će izvoditi na ceremoniji. Pet dana prije obreda, carski princ osobno provjerava ispravnost i kvalitetu žrtava. Tri dana prije velike žrtve, car počinje postiti (dva dana u Zabranjenom gradu, a jedan dan izvan grada – u Dvorani za post Nebeskog hrama), a postu se pridružuju i svi carski službenici na mjestima svoje službe. Prije glavnog obreda, car se nekoliko puta obredno pere. Cijela priprema cara za obred žrtvovanja, bila je u skladu s Mencijevim pojmovima „posta i pranja“ radi pokajanja i promjene – car je, uzdržavajući se od jela i uobičajenih carskih poslova, preispitivao sebe da bi uvidio je li njegov život i upravljanje u skladu s Nebom koje mu daje mandat, i da bi postigao unutarnju iskrenost srca (Lam 1998:15). Tako je njegovo tjelesno pranje simboliziralo njegovo unutarnje duhovno čišćenje. Dva dana prije žrtve, car, još uvijek u Zabranjenom gradu, provjerava molitvene zapise, prinose žada i tamjana, nakon čega ih službenici odnose izvan grada u Nebeski hram, gdje ih pohranjuju u Božanskoj riznici. Trećeg dana posta, na dan zimskog solsticija, u deset sati ujutro car sa svojom pratnjom napušta Zabranjeni grad i ide u prigradski kompleks Nebeskog hrama (*Tiantan*), dok ga vladini službenici otppravljaju klečeći ispred Podnevnih vrata (*Wu*). Od tog trenutka nitko od naroda nije smio promatrati ovu procesiju u kojoj su sudjelovali samo car i njegovi službenici koji su ga pratili i obavljali službe u ceremoniji (uključujući i pjevače i orkestar). Iako je dinastija Zhou odredila da samo car može prinašati žrtve Shangdiju¹⁰⁷ čime je pokušala utvrditi svoju moć, to ne djeluje kao dovoljan razlog za skrivanje ove ceremonije koju je provodila dinastija Ming – to da jedino car smije prinositi godišnju žrtvu Shangdiju nije ugroženo prisutnošću drugih kada on to čini. Naprotiv, ovako veličanstvenu i skupu ceremoniju, vladar bi mogao dobro iskoristiti za pokazivanje pred javnosti i stranim uzvanicima. No, možda je htio baš to izbjeći, želeći da ceremonija, neokaljana politikom, zadrži svoju glavnu svrhu obnavljanja odnosa s Nebom. Mogući razlog je i ulijevanje svijesti o svetosti ovog velikog obreda (koja je već na neki način naglašena činjenicom da je Nebeski hram lociran izvan grada). Budući da se ovom obredu ne može pristupiti olako, car poprima ulogu svojevrsnog svećenika koji u ime naroda dolazi pred svetog Nebeskog Boga. Tome u prilog ide tjelesni i duhovni post i čišćenje koje je car provodio pripremajući se za susret sa Gospodarom na Visini, čija (duhovna) prisutnost je silazila na obred. Sa svećeničkom ulogom je u skladu i prvi čin koji car vrši u Nebeskom hramu: dolazi u dvoranu Carskog svoda neba gdje štuje i prinosi kâd Shangdiju i precima. Od

¹⁰⁷ Legge (1852:61) napominje: „Ali treba razlikovati žrtvovanje Shang-Teu i službu istome. Svi ljudi mu trebaju služiti – slušati ga, štovati ga i moliti mu se. Jedino car može izvoditi velike solsticijske žrtve.“

tamo odlazi do Kružnog žrtvenika kako bi provjerio stanje žrtvenika i raspored kojim će prinosi biti razmješteni, a nakon toga odlazi u Božansku riznicu gdje provjerava same prinose, a zatim u Božansku kuhinju gdje provjerava žrtve. Zatim odlazi u Dvoranu za post gdje provodi vrijeme u poniznosti i obrednom (tjelesnom) i duhovnom čišćenju. Službenici iz Odjela za obrede dovode žrtvene životinje u dvoranu za klanje gdje ih obredno usmrćuju, no prije toga su ih svečano proveli ispod mosta Danbija koji povezuje Kružni žrtvenik i Dvoranu molitve za dobru žetvu. Ova gesta bi mogla simbolizirati premošćivanje jaza između neba i zemlje žrtvom, koja omogućuje komunikaciju (molitvu) s nebom i primanje blagoslova od istog (dobru žetvu). Toga dana u nebeski hram stižu i posteći službenici koji kao čuvari dolaze prespavati noć zajedno s carom. Nakon najkraćeg i najtamnijeg dana u godini, u ponoć se pale žrtvene svjetiljke, a sedam četvrti prije zore (oko 4.15) glavna ceremonija počinje – car se presvlači u žrtvenu odoru, napušta Dvoranu za post i u kočiji kreće na jug prema Kružnom žrtveniku. U Dvorani za post počinje zvoniti zvono koje označava svim službenicima da trebaju biti na svom mjestu. Dok jedni drvima lože žrtvenu peć, drugi umetaju ploče s imenima predaka i ploču s imenom Shangdija u male paviljone koje prenose do oltara – što simbolizira to da će, iako nevidljivi, biti prisutni na ceremoniji. Kralj još jednom pere svoje ruke u zlatnoj posudi, a zatim u baldahinu tiho čeka da obred počne. Tada nastupaju glazbenici i pjevači, čije pjesme ustvari najjasnije otkrivaju koncepcije koje su gajili štovatelji Shangdija. Vođa pjevanja prvi pjeva pjesmu dobrodošlice Shangdiju i duhovima, a zatim se pridružuju glazbenici u pjesmi proslavljanja: „[Ti si] stvorio nebo; Ti si stvorio zemlju; Ti si stvorio čovjeka. [Tako su] sve stvari, sa svojom reproduktivnom silom, dobile svoje postojanje“ (Legge 1852:28). Već zaklana žrtvena životinja polaže se u peć na spaljivanje, a njezina dlaka i krv se pokapaju u zemlju. Nakon toga sedamdesettročlani orkestar počinje, uz svečane bubnjeve i udaraljke, proizvoditi veličanstvenu instrumentalnu pratnju za pjesmu *Shi Ping* („Početni mir“). Slijede još mnogi činovi u kojima kralj prinosi razne žrtvene predmete, uvijek uz molitve koje se pjevaju uz pratnju orkestra i u naslovu imaju riječ „mir“. Nakon prinosa 'nebeskog dragulja' od žada i žrtvene svile, pjeva se sljedeća molitva:

„Ti si obećao, o Di, da ćeš nas čuti, jer ti na nas gledaš kao Otac. Ja, tvoje dijete, tupo i neprosvijetljeno, nisam sposoban pokazati svoje dužne osjećaje. ... S poštovanjem prinosimo ove dragulje i svilu i, kao lastavice koje se raduju u proljeće, slavimo tvoju obilnu ljubav.“

Nakon druge ljevanice vina, pjeva se pjesma *Tai He* („Izvrstan mir“):

„Sva brojna plemena živih bića duguju tvojoj naklonosti svoj početak. Svi ljudi i sve stvari su zanesene u tvojoj ljubavi, o Di. Sva živa bića dužna su tvojoj dobroti. Ali tko shvaća od koga mu dolaze blagoslovi? Samo ti si, o Gospode, pravi roditelj svega“ (Ibid., str. 29).

Nakon uklanjanja žrtvenih prinosa i dovođenja istih do peći na spaljivanje, pjeva se *Xian He* („Divan mir“):

„Služba pjesme je završena, ali naša slaba iskrenost se ne može izraziti. Tvoja suverena dobrota je beskrajna. Kao lončar, načinio si sve što živi. Veliki i mali su zaklonjeni (tvojom ljubavlju). ... S velikom blagošću nas trpiš i, unatoč našim nedostacima¹⁰⁸, daruješ nam život i blagostanje“ (Ibid.).

Nakon donošenja svile i zapisa molitava do peći, pjeva se *Qing He* („Čisti mir“):

„Daruj, o Di, svoj veliki blagoslov i uvećaj sreću moje kuće. Instrumenti od metala i dragulja dali su svoju melodiju. ... Duhovi i ljudi se raduju zajedno, slaveći Dija, Gospoda.¹⁰⁹ Dok proslavljamo njegovo veliko ime, kakva granica može postojati, kakva mjera? Zauvijek on je postavio visoka nebesa i utemeljio tvrdnu zemlju. Njegova vlast je vječna. Kao njegov nedostojni sluga, duboko se klanjam, saginjem svoju glavu u prašinu, okupan u njegovoj milosti i slavi“ (Ibid., str. 30).

Zatim se svi prinosi Shangdiju i precima spaljuju, a dim i ugodan miris ispunja zrak, dok car nepomično promatra. Pjeva se pjesma *Xi He* („Slavni mir“):

„Štovali smo i ispisali veliko ime na ovaj list [sjajan] poput dragulja. Sada ga prikazujemo pred Dijem i stavljamo u vatru. Ovi dragocjeni prinosi svile i dobrog mesa također spaljujemo, zajedno s ovim iskrenim molitvama, kako bi se u plamenu mogle uzdizati u daleko plavetnilo. Svi krajevi zemlje gledaju u Njega. Sva ljudska bića, sve što je na zemlji, zajedno se raduje u velikom imenu“ (Ibid., str. 31).

Nakon ovoga, car se vraća u baldahin za presvlačenje i skida svoju žrtvenu odoru. Izlazi ceremonijalnom kočijom kroz Južna vrata (*Zhaoheng*), a zatim prelazi u kraljevsku 'kočiju žada'¹¹⁰ u kojoj se sa svojom pratnjom vraća u Zabranjeni grad. Gradski službenici ga dočekuju, klećući ispred Podnevnih vrata (*Wu*). U proslavi završetka velike žrtve, car ugošćuje vladine službenike i strane veleposlanike u Zabranjenom gradu. Na kraju dolazi kod Vrata nebeskog mira (*Tiananmen*) i proglašava zaborav grijeha i krivnje cijelom narodu. Tako na samom kraju ceremonije ipak i narod ima udjela u svečanosti.

U ovoj opširnoj ceremoniji, čiji su detalji bremeniti simbolikom, ističe se nekoliko obilježja bitnih za temu ovog rada. Kao prvo, žrtveni prinosi, iako vrijedni (kao što žad i svila jesu), ipak nisu toliko brojni, odnosno skupi da bi se moglo raditi o pokušaju recipročnog

¹⁰⁸ Legge je upotrijebio eng. riječ *demerits*.

¹⁰⁹ Ovaj stih izvrsno prikazuje činjenicu da su duhovi bili prisutni ne kao štovani, već kao štovatelji svog Stvoritelja Shangdija zajedno s ljudima.

¹¹⁰ Ta promjena vjerojatno označava promjenu uloge – njegova obredna svećenička uloga prestaje i tada ponovno preuzima svoju funkciju vladara.

davanja božanstvu koje bi ih zauzvrat trebalo blagosloviti. Za glavnu žrtvenu ceremoniju, daleko su ispod carske ekonomske moći – čime *motiv stjecanja zasluga obredom žrtvovanja možemo gotovo sigurno otpisati*. To potvrđuju i molitve za vrijeme obreda koje, iako ukazuju na to da je žrtvena dužnost izvršena, stalno naglašavaju nedostatnost i nemogućnost iskazivanja štovanja Shangdiju, ne samo u materijalnim prinosima, nego i u osjećajima. Osim toga, pošto je Shangdi, za razliku od babilonskih bogova nastalih iz primordijalnog mora, vječni stvoritelj svega živoga i neživoga, *ne trebaju mu žrtve radi njegovih potreba*. Obredne žrtve stoga djeluju više kao čin uspostavljanja ili obnavljanja zavjetnog odnosa s Nebom. Drugo važno obilježje je to da nekrvni prinosi nisu dovoljni. Jedino smrću žive žrtve moguće je pristupiti Shangdiju i ostvariti komunikaciju s Nebom, što možda ilustrira spomenuto provođenje žrtava ispod mosta Danbija koji povezuje kružni žrtvenik ('zemlju') i Dvoranu molitve za dobru žetvu ('nebo').¹¹¹ Ove životinjske žrtve nisu brojne, što ukazuje na njihovu simboličnu a ne ekonomsku vrijednost u obredu obožavanja. Ta simbolika uključuje ponajprije potrebu savršenstva žrtve, naglašenu višekratnim i pažljivim ispitivanjima.¹¹² Višekratno i pažljivo ispitivanje odvijalo se i u carevom srcu za vrijeme trodnevnog posta, čime dolazimo do trećeg važnog obilježja: *unutarnja iskrenost, poniznost i vrlina štovatelja je mnogo važnija od samog čina prinošenja žrtve*. Carev post i poniznost nisu pokora kojom se zaslužuje naklonost neba (mijenja nešto u božanstvu), već vrijeme osobnog posvećivanja u svjetlu nebeskog ideala (mijenja se nešto u caru). Iako su ceremonije žrtvovanja bile iznimno detaljno uređene, religija obožavanja Shangdija se nikako ne bi mogla, poput babilonske, nazvati ritualističkom religijom, jer je život vrlina postavljen kao prvi i osnovni zahtjev Neba. To je u potpunom skladu s konfucijanskom literaturom, koja naglašava da bogovi neće primiti žrtvu od onoga tko ne gaji vrline, i s kineskim drevnim ethosom općenito, izraženim u narativima o caru Shunu. Obred žrtvovanja je stoga funkcionirao i kao prilika za duhovno-karakternu obnovu, odnosno usklađivanje s moralnim načelima Neba s kojim su pri ovom obredu car i njegova pratnja stupali u posebno bliski kontakt – atmosfera svečanosti i svetosti se mogla 'rezati nožem' i u njoj se nije moglo gajiti ništa nesveto, uključujući i carevo srce,

¹¹¹ Doduše, ovo tumačenje pada u vodu ako je Kružni žrtvenik, kako Lam iznosi, „predstavljao Nebo, koje se smatralo zaobljenim“ (Lam 1998:35). Detaljnije tumačenje je da samo gornja razina predstavlja Nebo, a donje dvije zemlju i ljude, a povezuju ih stube preko kojih se prinosi žrtva (Ibid.). Ovo otvara mogućnost za eventualnu dvostruku simboliku, pri čemu bi se povezanost Neba i zemlje očitavala u simbolici samog Kružnog žrtvenika, ali bi on činio, zajedno s mostom Danbijem i Dvoranom molitve za dobru žetvu, i dio veće simboličke sheme u kojoj bi trebao preuzeti ulogu zemlje, no ova nagađanja treba pomno istražiti.

¹¹² Vezano uz to, zanimljiva je činjenica da se kineski ideogram za pojmove „uzorak, tip, vrsta, način, izgled, uzor“ (樣) sastoji od znaka za drvo (木) – a žrtva se spaljivala na drvu – i znaka *yeunga* (業), koji se sastoji od znaka za ovcu i jarca (羊) i znaka za pojam vječnosti (永) – što je vjerojatno jezična potvrda *uzoritosti* žrtve.

zbog čega je morao imati intenzivnu duhovnu pripremu prije obreda.¹¹³ Međutim, i car Shun koji, unatoč svojim izvanrednim vrlinama, sebe nije smatrao tako dobrim, i Konfucije koji je tvrdio da je izvor svakog dobra samo Nebo, i car na obredu koji kao nedostojni sluga saginje svoju glavu u prašinu, 'okupan u Shangdijevoj milosti i slavi' (Legge 1852:30) ukazuju na četvrto važno obilježje – *oslonac se ne nalazi u vlastitoj pravednosti, već u božanskoj milosti*. Da, Nebo zahtijeva pravednost, ali ono ga, kao izvor svakog dobra, i daje – svakome tko, poput Konfucija, gaji povezanost s Nebom. Pošto su vrline dar s Neba, nema mjesta zaslugama i samopravednosti, pogotovo stoga što je svatko na neki način sagriješio. Naime, o tome da se milost u kineskom primjeru ne sastoji samo u božanskom djelovanju *u* čovjeku, već i u božanskom djelovanju *za* čovjeka, svjedoči činjenica da nakon završetka žrtvene ceremonije car kod Vrata nebeskog mira cijelom narodu proglašava zaborav svih grijeha. Peto istaknuto obilježje ovog obreda žrtvovanja je, dakle, *oprost* – što je opet u savršenom etičkom skladu s narativima o caru Shunu koji je strpljivo podnosio zlostavljanje od svoje obitelji i nije im vraćao po njihovoj krivnji. Kineski štovatelji Shangdija, možemo slobodno reći, *u pristupanju božanstvu i postizanju mira više se oslanjaju na božansku milost* nego na žrtvu koju prinose. Ipak, jasno je i da održavanje obreda žrtvovanja smatraju potrebnim. Tako nije posve jasno u kakvom su odnosu žrtveni obredi i milost točno bili, pogotovo stoga što nema teoloških razglabanja o istima. Imamo samo moguće, ali nedokazane implikacije poput prolaska žrtava ispod mosta 'između neba i zemlje' koje davanjem svog života otvaraju vrata izlivanju blagoslova milosti ili činjenice da se prva pjesma mira (*Shi Ping*) začuje nakon što su ove iste žrtve prikazane i prinesene Shangdiju. Vjerujem da bi neko od drevnih značenja, čiji zaborav je Konfucije tako iskreno žalio, rasvijetlile tu povezanost.

4.3. Izraelsko Svetište

Od dinastije Ming vraćamo se više od tri tisućljeća u prošlost – u doba Izlaska i organiziranja izraelskog naroda (oko 1450. g. pr. Kr.) – ili možda prije u budućnost, budući da je izričito štovanje Shangdija prema *Shujingu* prisutno već u 23. st. pr. Kr., davno prije rođenja Jakova, odnosno Izraela, praoca istoimenog naroda. Bez pokušaja nasilnog sinkretiziranja, možemo reći da su moralna načela, duhovne koncepcije i oblici proslavljanja Boga u drevnom judaizmu bili u mnogočemu slični onima iz kineske religije obožavanja

¹¹³ Bilo bi zanimljivo istražiti što je narod činio za to vrijeme. Iako nisu bili izravno uključeni u obred u Nebeskom hramu, ipak su bili duboko svjesni što se trenutno odvija. Dok je car preispitivao sebe, možda je to činio i narod, upućujući molitve Shangdiju iz svojih domova, dok je njihov car-svećenik umjesto njih izlazio u izravnu prisutnost Shangdija.

Shangdija. Stari Hebreji su također štovali Nebeskog Boga, koji je „sazdao nebo i zemlju“ (Izl 31,17), čijom „su riječju nebesa sazdana i dahom usta njegovih sva vojska njihova“ (Ps 33,6), koji je „u svom svetom Hramu, na nebeskom sjedi prijestolju“ (Ps 11,4). Nekađ su ga i izričito nazivali *Elahh Šamayin*¹¹⁴ – „Bog nebesa“ (Ezr 7,23). No, izraelsko bogoštovlje je daleko lakše istraživati od kineskog, budući da su zapisi o njemu sačuvani u *Tanakhu* (Starom zavjetu), sastavnom dijelu Biblije, čiji su prijevodi, pa i izvornici (preko interlinearnih Biblija¹¹⁵ i Strongove konkordancije¹¹⁶), uz tražilice i razne alate, lako dostupni i istraživi čak i laicima koji ne poznaju izvorne jezike. Provlačen kroz dokumentarne kriterije koje je opisala Davies (1999:161), Tanakh je korišten kao ključan izvor za istraživanje izraelskog bogoštovlja, a od posebne koristi su njegovi prikazi unutarnjih previranja, uspona i padova vladarâ, svećenstva i naroda u tom bogoštovlju. Još jedan razlog zbog kojeg je izraelsko bogoštovlje lakše istraživati od kineskog je veća kulturološka bliskost (nama Europljanima). Ipak, treba biti vrlo oprezan jer često, misleći da već znamo o čemu se radi, učitavamo u Tanakh (pa i u Novi zavjet!) značenja koja se tamo uopće ne nalaze, promatrajući ga kroz *framing* crkvenih tradicija koje su kulturno uvažene kao autentičan izraz biblijskih vjerovanja i učenja iako je to dvoje često u velikoj suprotnosti. Tako narative i naučavanje Tanakha najčešće tumačimo kroz naočale narodne ili svećeničke tradicije, ranih crkvenih otaca helenističkih interpretativnih okvira, i teologije razvijene u srednjem vijeku. Grešku čine i zagovornici visoke kritike razvijene u Njemačkoj 19. stoljeća, koja je i danas utjecajna pod nazivom „povijesno-kritička metoda“.¹¹⁷ Njezin hermeneutički mehanizam je utemeljen na naturalizmu proizašlom iz kartezijanskog dualizma, a njezine ideje, poput teorije da su knjige Starog zavjeta nastale stoljećima kasnije nego što tvrde, ostavile su značajan trag na percepciju Tanakha u sekularnoj javnosti, iako su se često razvijale na temelju tvrdnji poput one da Hebreji nisu bili pismeni sve do 6. st. pr. Kr., koja je višestruko osporena¹¹⁸, a bila je razvijena krajem 19. i početkom 20. st. u Njemačkoj u doba jačanja antisemitizma.¹¹⁹ Na desnom kraju spektra se pak nalaze protestantski 'fundamentalisti' koji često

¹¹⁴ <http://www.blueletterbible.org/Bible.cfm?b=Ezr&c=7&v=23&t=KJV#conc/23>

¹¹⁵ Englesko-hebrejska verzija dostupna na internetskoj stranici [interlinearbible.org](http://www.blueletterbible.org) korištena je za ovaj rad.

¹¹⁶ Korištena u ovom radu većinom u online obliku na: <http://www.blueletterbible.org>. Budući da su sva značenja hebrejskih riječi, osim ako nije drukčije navedeno, konzultirana putem Strongove konkordancije, neće se uvijek iznova navoditi adresa unosa na ovoj stranici, već broj riječi u Strongovoj konkordanciji (npr. za *Elyon*: H5945).

¹¹⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Historical_criticism#History_of_higher_criticism

¹¹⁸ Nedavno i značajnim otkrićem heb. ostrakona u Khirbet Qeiyafi (<http://qeiyafa.huji.ac.il/ostracon.asp>).

¹¹⁹ O tim sentimentima svjedoči poznati pastor i aktivist u doba Hitlera, W. Busch (2000:100, kurziv dodan): „Dok se Hitler borio za moć ... objavio je: 'Mi smo svi za 'pozitivno kršćanstvo'. ' ... [Ali kada je] konačno stekao punu moć u državi, odjednom je otkriveno ono što su mnogi previdjeli: 'Pozitivno kršćanstvo' je bilo samo maskirani nacizam. U isto vrijeme je bjesnila borba protiv Biblije. Posebno je Stari zavjet bio pod teškim napadom“. Propaganda je govorila da se u njemu čuje glas „judeo-sirijskog boga pustinje i osvete“ (Ibid.).

dekontekstualiziraju tekst, vjeruju u verbalni diktat Biblije ¹²⁰ i skloni su njezinim proročanstvima učitavati cionistička značenja u skladu s njihovom vizijom judeo-kršćanstva. Sve ovo sâm biblijski tekst ne dopušta, jer Božje izravne riječi uvijek posebno ističe i diferencira od ostalog teksta (također smatranog božanski nadahnutim, ali tako da su ga autori pisali „naučeni od svetoga Duha“ (2. Pt 1,21 DK), ne pod verbalnim diktatom). Cionizam pak ima korijen u dispencionalističkoj teologiji, stranoj Tanakhu (Wessinger 2011:508). Iz priloženog je vidljivo koliko mnogo interpretativnih filtera može utjecati na našu percepciju Starog zavjeta. No, rješenje je začuđujuće jednostavno, možda i prejednostavno da bismo ga se usudili držati: kao što u kulturnoj analizi vrijedi načelo tumačenja kulture njom samom, tako treba pustiti i Starom (i Novom) zavjetu da *tumači samog sebe*. A u tome mnogo pomaže konzultiranje izvornikâ i svih značenjskih konotacija upotrijebljenih riječi. Ovakvom 'metodom stavljanja naočala' proučavat ćemo koncepte žrtve i milosti izražene u Tanakhu i obredima Izraelskog Svetišta koje on potanko opisuje.

4.3.1. Služba u Svetišu kao obnova prethodnih oblika obožavanja

Važno je imati na umu da Izraelsko Svetište nije nastalo iz vakuuma, jer se ono samo referira na bogoštovlje prethodnih izraelskih i neizraelskih naraštaja. Kada je Bog pozvao Mojsija na misiju izbavljenja izraelskog naroda iz egipatskog ropstva, objavio mu se prvo kao „Bog Abrahamov, Bog Izakov i Bog Jakovljev“ (Izl 3,6), kao da želi reći: „To sam ja, isti onaj s kojim su imali posla Abraham, Izak i Jakov o kojima ste toliko slušali“. Ovi Izraelovi prethodnici su, prema Tanakhu, Boga najčešće zvali *El Šadaj* („Bog Svemogući“¹²¹) i *El Elyon* („Bog Svevišnji“¹²²), a obožavali su ga prinošenjem žrtava, zbog čega su glavna mjesta obožavanja bili žrtvenici.¹²³ El Elyon je semantički gotovo identičan Shangdiju. Teorija koja bi predložila kulturnu difuziju ovog božanstva s Kineza na Hebreje ili obratno bila bi neozbiljna. A imaju li štovanje Shangdija i štovanje El Elyona neki zajednički praoblik iz kojeg su se kasnije neovisno razvili u odvojene religije, ne možemo empirijski potvrditi zbog

¹²⁰ Vjerovanje da je Bog piscima biblijskih knjiga diktirao sadržaj od riječi do riječi, slično kao što je anđeo Moroni izdiktirao Mormonovu knjigu Josephu Smithu, a anđeo Džibril izdiktirao Kuran Muhamedu.

¹²¹ Bog Mojsiju kaže: „Abrahamu, Izaku i Jakovu objavljivao sam se kao El Šadaj.“ (Izl 6,2)

¹²² U *Tanakhu* je prvi put oslovljen tim imenom u Postanku 14,18 kada se Abraham susreo sa zagonetnim svećenikom iz Šalema: „Melkisedek, kralj Šalema, iznese kruha i vina. On je bio svećenik Boga Svevišnjega. Blagoslovi ga govoreći: 'Od Boga Svevišnjega [*El Elyon*], Stvoritelja neba i zemlje, neka je Abram blagoslov!'“

¹²³ U kronološkom nizu ljudi koje Tanakh spominje kao graditelje žrtvenika i one koji prinose žrtve Bogu nalaze se Abel (Post 4,4), Noa (8,20), Abram, tj. Abraham (12,8; 22,9), Izak (26,25) i Jakov, tj. Izrael (33,20).

nedostatka arheoloških dokaza.¹²⁴ Kako god bilo, ni Shun ni Mojsije nisu izmislili neko novo božanstvo, već su štovali Boga svojih predaka koji im se objavio na svježim način. Shun je, promatrajući nebo, doživio prosvijetljenje u vezi podrijetla uređene prirode, i Stvoritelja neba i zemlje nazvao Shangdijem, a Mojsiju se Bog Svevišnji izričito objavio kao Jahve¹²⁵ – „Ja sam koji jesam“ (Izl 3,14) – jedini koji nikome i ničemu ne duguje postojanje. Ono što je tada uslijedilo objašnjava čitavu svrhu uspostavljanja službe u Svetišću. Bog upućuje Mojsija da se vrati u Egipat i traži faraona da pusti njegov zavjetni narod¹²⁶ iz ropstva. Motiv za izbavljenje koji je pritom naveden, od ključne je važnosti za temu ovog rada: „pođi sa starješinama Izraelaca k egipatskom kralju i reci mu: 'Objavio nam se Jahve, Bog Hebreja. Pusti nas da odemo tri dana hoda u pustinju, da *ondje prinesemo žrtvu* Jahvi, Bogu svojemu“ (Izl 3,18, kurziv dodan). Oni ne idu prvo žrtvovati da bi ih Bog mogao izbaviti, već ih Bog prvo izbavlja da bi mu mogli žrtvovati. Ovaj tekst pokazuje da je hebrejska žrtva bila prvenstveno *čin obožavanja*. Pošto je ono Izraelcima u Egiptu bilo nemoguće (v. Izl 8,21.22), Bog ih je morao izvući. Nakon čudesnog izbavljenja, provođenja kroz Crveno more i primanja Zakona na Sinaju, Izraelci su se našli u pustinji i mogli su u miru provoditi bogoštovno vrijeme s Jahvom. No, postojao je jedan uvjet. Bog je Mojsiju poručio: „Neka mi sagrade Svetište da mogu boraviti među njima“ (Izl 25,8). Zašto je bilo potrebno izgraditi Svetište da bi Bog mogao boraviti s Izraelcima? Nije mu trebao hram u kojem bi mogao boraviti, pošto ga već ima na nebu¹²⁷ i pošto je Stvoritelj, veći od svemira koji je stvorio.¹²⁸ Razlog za to nalazi se u samom nazivu, koji je dobro preveden kao Svetište (heb. *miqdash* = „sveto mjesto“¹²⁹), imenica izvedena od gl. *qadash* („posvetiti, pripremiti, biti odvojen“¹³⁰). Bog je Izraelu

¹²⁴ Mogući dokazi leže na drugom području – u nekim kin. ideogramima koji koreliraju s motivima iz biblijskih narativa. Npr. ideogram za „gol“ (裸) sastoji se od znakova za odjeću ili kožu (衤) i plod (果), što podsjeća na narativ o Adamu i Evi, koji su postali svjesni da su goli nakon što su uzeli plod s drva spoznaje dobra i zla. Ali treba biti oprezan, jer sam naišao na neke analize ideograma predstavljenih kao da prenose biblijski motiv, a provjerivši etimologiju putem Yellow Bridgea, uvidio da je to tumačenje vrlo nategnuto i dvosmisleno.

¹²⁵ Ime koje dolazi od glagola *hayah* („biti“): [H1961, http://en.wikipedia.org/wiki/Tetragrammaton](http://en.wikipedia.org/wiki/Tetragrammaton)

¹²⁶ Izrael je postojao samo radi toga što je Bog čudesno podario sina Abrahamu i uspostavio s njime zavjet (Post 15 i 17) obećavši mu potomstvo i zemlju za njih. Isti zavjet je produžio s Izakom i Jakovom. No, došla je suša i Jakov i njegova djeca su gotovo umrla od gladi. Izgledalo je kao da se Božje obećanje neće ispuniti, ali Bog je intervenirao postavivši prognanog Josipa na drugo mjesto do faraona u Egiptu. On je ovu civilizaciju mudro spasio od posljedica suše (Post 41) i okolni narodi su dolazili kupovati hranu, uključujući i njegovu braću koja su ga ranije prodala kao roba (Post 42,5). Nakon potresnog susreta i oprosta, Josip ih je pozvao da dođu živjeti u Egipat (Post 45). U četiri stoljeća, znatno su se umnožili, pa ih je faraon iz straha učinio robovima (Izl 1).

¹²⁷ cf. Psalam 11,4: „Jahve je u svom svetom Hramu, na nebeskom sjedi prijestolju. Oči njegove motre, vjeđama proučavaju sinove ljudske.“

¹²⁸ cf. Salamonovu izjavu nakon gradnje Hrama Jahvi u Jeruzalemu (prema uzorku Svetišća u pustinji): „Ali zar će Bog doista boraviti s ljudima na zemlji? Ta *nebesa ni nebesa nad nebesima ne mogu ga obuhvatiti*, a kamoli ovaj Dom što sam ga sagradio!“ (1. Kr 8,27, kurziv dodan)

¹²⁹ [H4720](#)

¹³⁰ [H6942](#)

poručio: „Posvećujte se, dakle, da sveti budete, jer svet sam ja!“ (Lev 11,44). Pridjev „svet“ znači i „odvojen“¹³¹. U opisima Božje svetosti, u cijelom Starom zavjetu je česta fraza „sveto ime“¹³². Heb. riječ za „ime“ je *šem*, koja znači i „reputacija, slava, spomenik“¹³³, a njezinim najdubljim i najvažnijim značenjem smatra se pojam „karakter“ (Benner 2009:153). Dakle, fraza „sveto ime“ odnosi se na „odvojenost“ Božjeg karaktera. Ali od čega je odvojen? To treba ispitati uzimajući u obzir status, odnosno stanje Izraelaca kojima je ta poruka bila upućena. Kako starozavjetni narativ prepričava, ovaj narod je četiri stoljeća proveo u Egiptu. Tamo su doživjeli temeljitu enkulturaciju, uronjeni u egipatsku kulturu, umjetnost, filozofiju i religiju – i kontinuiranim promatranjem egipatskih bogova doživjeli mentalnu i karakternu transformaciju (v. pogl. 3.2.). Iako su bili Izraelci, promatrali su stvarnost egipatskim očima, pa su tako i Jahvu i njegove zakone bili skloni promatrati kroz prirodu, karakter i postupanje egipatskih bogova¹³⁴, čija su karakterni obilježja i sami počeli poprimati.¹³⁵ Bog im je stoga želio dati do znanja da je Njegov karakter sasvim drukčiji, odvojen od onoga na što su navikli, odvojen od egipatskog panteona. Iako želi prebivati s Izraelom, želi im također dati do znanja da je kod njih potrebna temeljita promjena da bi se potpuno ujedinili s njim – da je potrebno da se *odvoje* od grešnih načela i prilagode nebeskim načelima¹³⁶. Tako je, na temelju uzorka kojeg je Mojsiju pokazao sâm Bog (Izl 25,9), podignuto Svetište kao posredno mjesto između Neba i zemlje. Isprva je načinjeno u pustinji kao mobilno zdanje („Šator sastanka“ – Izl 27,21) koje se moglo rastaviti i sastaviti kako bi se moglo nositi i koristiti na putu u Obećanu zemlju, a kasnije je na temelju ovog istog uzorka Salomon sagradio Hram u Jeruzalemu. Svetište je bilo mjesto otkrivanja Božjeg svetog karaktera i mjesto na kojem se taj Bog obožavao. Dakle, svetište nije bilo potrebno Bogu, već Izraelskom narodu *da bi mogao steći svježu sliku Boga* koju je zaboravio. Ali to je bilo i mjesto pomirenja i uspostavljanja sklada s Bogom, za kojim je grešnik čeznuo. U tom procesu, središnju ulogu su imali žrtva i svećenička služba.

¹³¹ [H6918](#)

¹³² <http://www.blueletterbible.org/search/translationResults.cfm?Criteria=holy+name&t=KJV>

¹³³ [H8034](#)

¹³⁴ Egipatski panteon se, kao i sumersko-babilonski (i mnogi drugi) sastojao od karakterni antropomorfnih bogova koji su „ovisni o ljudskim strastima i slabostima“ (Kramer 1963:117) i koji su u izraelskom umu postali uvaženi prototip božanstva, slično kao što je „crvendač prototipska ptica, a pingvin nije“ (D'Andrade 1995:124).

¹³⁵ Kao što otkriva incident štovanja zlatnog teleta (vjerojatno boga Apisa) koji se odvio vrlo rano nakon čudesnog izbavljenja (već u Izlasku 32) i to čak s potporom velikog svećenika Arona (Izl 32,3-5).

¹³⁶ Ona su ukratko otkrivena u Deset zapovijedi (Izl 20) koje su bile temelj (neka vrsta ustava) za ostale zakone.

Imajući u vidu da je Svetište bilo mjesto približavanja Bogu, vrlo je zanimljivo to da je heb. riječ „prinijeti“ u često korištenoj frazi „prinijeti (na) žrtvu“¹³⁷ *qarab*, koja također znači i „približiti se, pristupiti“.¹³⁸ Nećemo ulaziti u sve detalje obrednih pravila i različite tipove žrtava opisanih u Levitskom zakoniku (Lev 1-16), što bi bio preobimni zadatak, ali ćemo prikazati osnovni obrazac. Onaj tko bi htio prinijeti žrtvu (radi pomirenja zbog počinjenog grijeha, radi zahvalnosti ili radi obožavanja Jahve), izabrao bi ju između svoje sitne ili krupne stoke (najčešće vola ili janje (Pnz 18,3) osim ako je siromašan¹³⁹), koja je morala biti „bez mane“ (Lev 3,1), odnosno zdrava.¹⁴⁰ Zatim bi ju doveo pred ulaz u Svetište u čijem predvorju se nalazio žrtvenik, te bi na nju položio ruku, čime se simbolično prenosio grijeh prekršitelja na žrtvu „da mu za njegovo ispaštanje bude primljena“ (stih Lev 1,4). Ovdje već vidimo prepoznatljiv obrazac *zamjene* – nevina žrtva ispašta umjesto krivca. Ovaj koncept je uočio i Evans-Pritchard (1953:191) kod Nuera gdje se na žrtvu također polagala desna ruka, što je identificiralo cijelog čovjeka sa životinjom kao žrtvom koja gubi život umjesto njega (Ibid.). Nakon proučavanja nuerskih žrtvi, Evans-Pritchard je rekao: „Ne mogu ovdje raspravljati o općim i posebnim značenjima nuerskih žrtava, ali može se reći da su najčešće i tipične žrtve, što god još drugo bile uz to, *zamjene životâ volova za živote ljudi*“ (Ibid., kurziv dodan) – izjava koja se u potpunosti može primijeniti i na starohebrejsku žrtvu. Nakon polaganja ruku, izraelski grešnik bi morao svojim rukama zaklati žrtvu, a zatim bi ju preuzeo svećenik koji je s krvlju žrtve ulazio u samo Svetište (prvi odjeljak – *Qodesh*¹⁴¹) i posredovao (molio uz paljenje tamjana¹⁴²) pred zavjesom koja dijeli prvi odjeljak od drugog – Svetinje nad Svetinjama (*Qodeš HaqQodašim*¹⁴³). U ovom odjeljku nalazio se Kovčeg Saveza (s pločama Deset zapovijedi), a na njemu Pomirilište, odnosno „Prijestolje milosti“.¹⁴⁴ Nad to prijestolje je silazila Božja prisutnost (*šekhina*¹⁴⁵) i ovdje je mogao ulaziti samo veliki svećenik jednom godišnje na Dan Pomirenja (*Yom Kippur*), kada je nakon prinošenja žrtve za sebe i cijeli narod stupao pred izravnu božansku prisutnost i izvršio potpuni obred pomirenja za Svetište

¹³⁷ Npr. „Ako li od sitne stoke *prinosi* na žrtvu zahvalnu Gospodu, muško ili žensko neka prinese zdravo.“ (Lev 3,6 DK, kurziv dodan)

¹³⁸ [H7126](#)

¹³⁹ „Ako mu sredstva ne dopuštaju da pribavi glavu sitne stoke, neka Jahvi, kao naknadnicu za počinjeni grijeh, prinese dvije grlice ili dva golubića; jedno kao žrtvu okajnicu, a drugo kao žrtvu paljenicu.“ (Lev 5,7)

¹⁴⁰ Od heb. *tamiym* = „potpun, cijeli, čitav, zdrav, neokrnjen, nevin, onaj koji ima integritet, ono što je potpuno ili u cijelosti u skladu s istinom i činjenicama“ ([H8549](#))

¹⁴¹ [H6944](#), preveden kao „Svetinja“ (Izl 26,33).

¹⁴² Čiji dim se uzdizao u vis, slikovito prikazujući uzdizanje molitava pred Božje nebesko prijestolje.

¹⁴³ https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_of_Holies

¹⁴⁴ Heb. *kapporeth* = „prijestolje milosti, mjesto pomirenja“ ([H3727](#)) od heb. glagola *kaphar* = „pokriti, očistiti, otkupiti, pomiriti“ ([H3722](#)).

¹⁴⁵ <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13537-shekinah>

čime je ono bilo očišćeno od grijeha koji su se u njega simbolično unijeli tijekom godine (Lev 16). Ne ulazeći u paralele koje u ovoj ceremoniji podsjećaju na godišnju žrtvu Shangdiju, vratimo se na one svakodnevne žrtve¹⁴⁶. Činjenica da je žrtvu morao zaklati sâm grešnik ulijevala je u njega duboku svijest o tome da je njegov vlastiti grijeh uzrok smrti žrtve. Naglasak nije bio na ekonomskoj žrtvi prijestupnika već na *substitutivnom ispaštanju same životinje* koja je bila *tamiym* – „bez mane“ i „nevina“. Ovdje je važno zapaziti da je stoka starim Izraelcima značila mnogo više nego nama danas. Kod Nuera koji žrtvuju stoku „prevladavaju snažni osjećaji zajedništva između čovjeka i njegovih životinja ... [koje] pažljivo i predano njeguje“ (Van Baal 1976:287). I Izraelci su, poput Nuera, bili „narod koji voli stoku, i ništa osim najozbiljnije opasnosti ih ne može nagovoriti da se rastanu od svojih volova na ovakav način“ (Ibid.) – žrtva je bila dragocjena ne samo u ekonomskom, već i emotivnom smislu. Međutim, žrtva je u slučaju oba naroda bila nužnost da se izbjegne najozbiljnija opasnost. Dok je kod Nuera to bila osveta duhova, kod Izraelaca je to bila kaznena odgovornost za kršenje Božjeg zakona, a jedini izlaz je bio taj da kaznu umjesto njih pretrpi žrtva. Kada bi svećenik s krvlju te žrtve pristupio pred zavjesom zaklonjeno Prijestolje milosti i u molitvi posredovao pred Bogom za grešnika, grešnik bi dobivao oprost na temelju substitutivnog ispaštanja žrtve. Ipak, značajna je činjenica da se izraelska žrtva nije prinosila samo nakon konkretnog grijeha nego često i kao čin zahvale, zajedništva ili zavjeta s Bogom i općenito obožavanja, kako otkrivaju žrtveni propisi u Levitskom zakoniku i narativi koji opisuju prilike u kojima su se prinosile žrtve. Psalmi također daju značajan uvid u sentimente prilikom žrtvovanja stihovima poput: „U njegovu ću Šatoru prinositi žrtve radosne, Jahvi ću pjevat' i klicati“ (Ps 27,6). Povezivati žrtve i radost može se činiti čudnim, ali u svjetlu informacija koje slijede imaju smisla. No, prvo još treba napomenuti da je bilo i mnogo nekrvnih žrtava, ponajprije u prinosnicama, koje su se sastojale prvenstveno od brašna i ulja (Lev 2,2) ili beskvasnog kruha (2,4), zajedno s tamjanom (2,15), a bilo je i ljevanica u obliku vina (23,3). Ljevanicu u obliku ulja je prinio Izraelov praotac Jakov nakon što je usnio san u kojem je vidio ljestve koje sežu s Neba sve do poda, te po njima uzlaze i silaze anđeli, a nad ljestvama je stajao Jahve koji mu se obratio kao „Bog tvoga praoca Abrahama i Bog Izakov“ i ponovio svoj zavjet i s Jakovom (Post 28,13-15). Nakon što se probudio, Jakov je rekao: „Zaista se Jahve nalazi na ovome mjestu, ali ja nisam znao! Potresen, uzviknu: 'Kako je strašno ovo mjesto! Zaista, ovo je kuća Božja, ovo su vrata nebeska!' Rano ujutro Jakov uzme

¹⁴⁶ Iako je heb. blagdanski ciklus iznimno bogat simbolikom, bavljenje njime bi prešlo granice ovog rada. Ipak, treba spomenuti Pashu (heb. *Pessah*) kao početni blagdan u ciklusu – slavljen kao uspomena na izbavljenje iz Egipta, kada je krv janjeta „bez mane“ zaštitila izraelske prvorodence od smrti (Izl 12), služeći kao *zamjena*.

onaj kamen što ga bijaše stavio pod glavu, uspravi ga kao stup i po vrhu mu izlije ulja“ (28,16-18). Ovaj narativ opet otkriva motiv posredništva i spajanja neba i zemlje – ono čemu je i Svetište služilo.

4.3.2. Simbolizam žrtve kao mesijanskog tipa

Imajući osnovna obilježja izraelske žrtve i Svetišta u vidu, valja se pozabaviti posebnosti koja se nalazi u unutar izraelskog shvaćanja žrtvenog bogoštovlja – a to je žrtva kao mesijanski tip. Naime, kršćani nisu bili prvi koji su tematizirali žrtvu pomazanika (heb. *Mashiach*, grč. *Xριστός*). Ova tema se otkrivala među starim Hebrejima, posebno među njihovim prorocima. Opisujući Mesiju i njegovu zadaću riječima: „Duh Jahve Gospoda na meni je, jer me Jahve pomaza, posla me da radosnu vijest donesem ubogima, da iscijelim srca slomljena; da zarobljenima navijestim slobodu i oslobođenje sužnjevima“ (Iz 61,1), prorok Izaija je jedan od najpoznatijih primjera. Iako mnoga proročanstva otkrivaju Mesiju kao kralja koji dolazi u slavi, često su isti proroci govorili i o Mesiji kao patniku i zamjenskoj žrtvi, a vjerojatno najeksplicitnije među njima je poznato proročanstvo o Sluzi Jahvinom iz Izaije 53:

„Gle, uspjeh će Sluga moj, podignut će se, uzvisit' i proslaviti! Kao što se mnogi užasnuše vidjevši ga – tako mu je lice bilo neljudski iznakaženo te obličjem više nije naličio na čovjeka – tako će on mnoge zadiviti narode i kraljevi će pred njim usta stisnuti videć' ono o čemu im nitko nije govorio, shvaćajući' ono o čemu nikad čuli nisu: 'Tko da povjeruje u ono što nam je objavljeno, kome se otkri ruka Jahvina? Izrastao je pred njim poput izdanka, poput korijena iz zemlje sasušene. Ne bijaše na njem ljepote ni sjaja da bismo se u nj zagledali, ni ljupkosti da bi nam se svidio. Prezren bješe, odbačen od ljudi, čovjek boli, vičan patnjama, od kog svatko lice otklanja, prezren bješe, odvrgnut. A on je naše bolesti ponio, naše je boli na se uzeo, dok smo mi držali da ga Bog bije i ponižava. Za naše grijehe probodoše njega, za opačine naše njega satriješe. Na njega pade kazna – radi našeg mira, njegove nas rane iscijeliše. Poput ovaca svi smo lutali i svaki svojim putem je hodio. A Jahve je svalio na nj bezakonje nas sviču. Zlostavljahu ga, a on puštaše, i nije otvorio usta svojih. K'o jagnje na klanje odvedoše ga; k'o ovca, nijema pred onima što je strižu, nije otvorio usta svojih. Silom ga se i sudom riješiše; tko se brine za njegovu sudbinu? Da, iz zemlje živih ukloniše njega, za grijehe naroda njegova nasmrt ga izbiše. Ukop mu odrediše među zločincima, a grob njegov bi s bogatima, premda nije počinio nepravde nit' su mu usta laži izustila. Al' se Jahvi svidje da ga pritisne bolima. Žrtvuje li život svoj za naknadnicu, vidjet će potomstvo, produžit' sebi dane i Jahvina će se volja po njemu ispuniti. Zbog patnje duše svoje vidjet će svjetlost i nasititi se spoznajom njezinom. Sluga moj pravedni opravdat će mnoge i krivicu njihovu na sebe uzeti. Zato ću mu mnoštvo dati u baštinu i s mogućnicima plijen će dijeliti, jer sâm se ponudio na smrt i među zlikovce bio ubrojen, da grijehe mnogih ponese na sebi i da se zauzme za zločince.“ (Izaija 52,13-15;53, kurziv dodan)

Ovdje Izaija poistovjećuje Mesiju s janjetom i žrtvom naknadnicom (koja se prinosila za grijeh: v. Lev 5 i 7), opisujući ga kako nevin preuzima grijehe svog naroda. Iz te perspektive, cijeli žrtveni sustav sa svojom simbolikom postaje tipski prikaz Mesije patnika koji dolazi podnijeti kaznu umjesto grešnika: gledajući žrtveno janje, mesijanski štovatelj u njemu vidi

pretkazanje Sluge Jahvinog „bez mane“ koji će u budućnosti doći uzeti njegove grijeh – pouzdaje se u nadolazećeg Mesiju, a ne u samu životinju koja ga simbolički prikazuje. Prema proroku Danielu, kada Mesija prinese tu žrtvu, prestaje i potreba za službom u Svetišu koja je naviještala njegov dolazak: „bit će Pomazanik pogubljen, ali ne za sebe. ... I sklopit će savez s mnogima za jednu sedmicu: a u polovici sedmice *prestat će žrtva i prinos*“ (Dn 9,26.27, kurziv dodan). Ova perspektiva daje smisao onome što je judejski nazirej Ivan Krstitelj (heb. Yohanan Ha'Matbil) uzviknuo kada je ugledao Ješuu (aram. „Jahve spašava“¹⁴⁷), odnosno Isusa: „Evo Jaganjca Božjega koji odnosi grijeh svijeta!“ (Iv 1,29), kao da time govori: „Evo onoga na koga su ukazivale sve one žrtve koje smo prinosili stoljećima“. Još u prvoj polovici 20. st. visoki biblijski kritičari su tvrdili da je 53. poglavlje Izaije napisano naknadno, poslije Kristovog života, zato što ga previše točno opisuje – i ta mogućnost je izgledala logična budući da su najraniji pronađeni rukopisi Tanakha tada bili iz srednjeg vijeka¹⁴⁸. No, Kumranski spisi otkriveni 1947. potpuno su uklonili takvu mogućnost jer su među njima pronađeni i prijepisi Tanakha, uključujući i Izaiju, datirani najkasnije u 2. st. pr. Kr.¹⁴⁹ Dakle, ova mesijanska proročanstva nisu kasniji proizvod kršćana, nego starozavjetnih Hebreja. Valjano pitanje koje se stoga nameće je: kako to da današnje židovstvo ne priznaje Mesiju patnika i Isusa kao njegovo ispunjenje? Istina je da ga većina Židova¹⁵⁰ ne priznaje, ali i danas postoje i sve su brojniji oni Židovi (nazivani „mesijanskim Židovima“¹⁵¹) koji ga priznaju i vide pretkazanog u starozavjetnim žrtvenim obredima poput Pashe: „Za izraelske mesijanske vjernike, Pasha pretkazuje smrt Ješue (Isusa) kao vječne žrtve za grijehove svih.“¹⁵² Nažalost, ovi vjernici doživljavaju stalne napade¹⁵³ i šikaniranje čak i od službenih tijela – Vrhovni Sud Izraela ih nije htio proglasiti ni židovskom sektom, već ih opisuje kao oblik kršćanstva¹⁵⁴ i brani im automatsko državljanstvo.¹⁵⁵ No, oni su Židovi po krvi i smatraju se jednako i Židovima po vjeri – i to ne sinkretističkim Židovima, kako ih opisuju, već onima koji slijede logičan slijed svoje proročke vjere. Isto su činili prvi kršćani, koji se nisu nazivali kršćanima,

¹⁴⁷ DONINGER, Wendy. 1999. *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Springfield: Merriam-Webster, str. 212

¹⁴⁸ Kodeks iz Aleppa (920.) i Kodeks iz Lenjingrada (1008.): http://en.wikipedia.org/wiki/Biblical_manuscript

¹⁴⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Isaiah_scroll

¹⁵⁰ Postoji debata u vezi toga treba li se Židove pisati malim ili velikim slovom. U ovom radu je (za suvremene Židove) slijedena logika, davno predložena od Ive Goldsteina (1990:5) iako ju tada još nije primijenio, kojom se velikim slovom označavaju pripadnici židovskog naroda općenito, a malim slovom pripadnici židovske vjere.

¹⁵¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Messianic_Judaism

¹⁵² <http://www.israeltoday.co.il/NewsItem/tabid/178/nid/23763/Default.aspx>

¹⁵³ Koji čine uobičajene vijesti u Izraelu: v. <http://www.israeltoday.co.il/Topics/tabid/194/catid/7/Default.aspx>

¹⁵⁴ Doduše, mesijanstvo i jest kršćanstvo u doslovnom smislu riječi (od grč. prijevoda *Mesije*), s time da ovdje Sud tvrdi da je mesijansko židovstvo oblik neizraelske kršćanske religije.

¹⁵⁵ www.nytimes.com/1989/12/27/world/israeli-court-rules-jews-for-jesus-cannot-automatically-be-citizens.html

već su jednostavno bili židovi koji su povjerovali da je Isus ispunjenje starozavjetnih mesijanskih proročanstava. Oni su i dalje odlazili u židovske sinagoge, a ako pritom nisu javno iznosili svoju vjeru, ne bi ih mogli niti prepoznati. Zato su rabinske vlasti oko 80. godine (Simon 1964:235) uvele jedan maštovit način provjere prisutnih u sinagogi: u molitvi *Šemoneh esreh* koju su morali ponavljati svi prisutni, dodana je kletva hereticima (*minim*¹⁵⁶) i nazarenima (onima koji slijede Isusa iz Nazareta): „Neka otpadnik bude bez ikakve nade i neka kraljevstvo ponosa bude iskorijenjeno u naše doba. Neka nazareji i minimi nestanu u trenutku, neka svi budu izbrisani iz knjige života da se ne mogu ubrojiti među pravednike“ (Ibid., cit. u Bacchiocchi 1998:144). Isto tako, Novi zavjet opisuje kako su prvi kršćani propovijedali Krista na temelju starozavjetnih proročanstava, „dokazujući iz pisma da je Isus Krist“ (Dj 18,28)¹⁵⁷, odnosno Mesija. I sâm Isus je prikazan kako nakon smrti i uskrsnuća ožalošćenim učenicima koji ga ne prepoznaju pokazuje da se tako trebalo zbiti prema Pismima koja su prorekla Mesijin život: „O bezumni i srca spora da vjerujete što god su proroci navijestili! Nije li trebalo da Krist sve to pretrpi te uđe u svoju slavu? Počevši tada od Mojsija i svih proroka, protumači im što u svim Pismima ima o njemu“ (Luka 24,25-27). Tako su prvi kršćani u starozavjetnim proročanstvima, ali i u žrtvenim simbolima vidjeli „Jaganjca nevina i bez mane“ (1. Pt 1,19) kako nevin ispašta za grijeh krivaca. I u velikom svećeniku (čija odjeća i obredi posvećenja su odavali izraziti dojam svetosti: v. Izl 28-30) vidjeli su sliku Isusa kako se poziva na krv vlastite žrtve pred prijestoljem milosti nakon što je uskrsnuo i uznio se u nebeski Hram gdje posreduje za grešnike (Heb 8,1-5). Isus je viđen kao hodajuće Svetište, odnosno Hram – spajanje nebeskog i zemaljskog u ljudskom tijelu, posrednik „od svih naroda žudeni“ (Hag 2,7 ŠA). Prvi kršćani su, dakle, bili Židovi, a pogani koji su se obraćali su bili 'pricijepljeni' i 'suzajedničari korijena' (Rim 11,17) – starozavjetne proročke vjere.¹⁵⁸ Razdvajanje kršćana i Židova i otrgnuće Mesije iz židovske tradicije odvijalo se tek kasnije, u 2. stoljeću. Temelj mu je postavilo židovsko progonstvo Isusovih sljedbenika u Judeji¹⁵⁹, koje ih je usmjerilo primarno na propovijedanje poganima, a zatim je ovo razdvajanje produbljeno rimskim progonstvom Židova. Pošto kraj 1. i početak 2. st.

¹⁵⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Minuth>

¹⁵⁷ Vidi i: Djela 3,12-26; 7; 9,22; 17,2; 18,28.

¹⁵⁸ Pavao je nežidovskim kršćanima poručio: „Tako dakle više niste tuđinci ni pridošlice, nego sugrađani ste svetih i ukućani Božji *nazidani na temelju apostola i proroka*, a zaglavni je kamen sam Krist Isus.“ (Ef 2,19.20)

¹⁵⁹ Valjano pitanje je i zašto je većina Židova odbila Isusa kao Mesiju prvi put, dok još nije bio dio neizraelskih religija? Razlog najvjerojatnije treba tražiti u Izraelovoj težnji da se oslobodi vlasti Rima pod kojom je tada bio i koja je utjecala na interpretaciju mesijanskih tekstova na način da su naglašavana proročanstva koja govore o Mesiji kao slavljenom kralju, a previđena ona koja govore o istom kao o patniku i žrtvi za grijeh. Tako je Mesija bio shvaćen prvenstveno kao društveno-politički osloboditelj od rimskog jarma, a ne kao osloboditelj od grijeha.

obilježavaju „brojne židovske pobune“ (Bacchiocchi 1998:155), ovaj napeti odnos između Židova i Rima je „u prvoj polovici drugog stoljeća pridonio razvoju 'antižidovske diferencijacije'“ (Ibid., str. 30). Jedan dio kršćana poganskog podrijetla počeo je tražiti način kako da se distancira od Židova i zadobije naklonost rimskih vlasti, sa željom da budu „slobodni od svake veze s izraelskom vjerom i Palestinom, besprijeekorni podanici carstva“ (Simon 1964:128). Počeli su biblijska učenja tumačiti i braniti pojmovima helenističke filozofije i ubrzo su razvili sustav 'kršćanske filozofije'¹⁶⁰ odmaknut od konteksta Starog, pa i Novog zavjeta. „Ovo se stanje očitovalo u negativnoj reinterpretaciji i židovske povijesti ... i obreda“ (Bacchiocchi 1998:30; 279). Od tada i kršćani koji odbijaju židovsko izvoriste Mesije, i židovi koji odbijaju Isusa kao ispunjenje prorečenog Mesije, imaju tendenciju gledati na starozavjetni žrtveni sustav isključivo kao na neku vrstu spašavanja djelima u kojem se grešnik opravdava činom prinošenja žrtava, a ne vjerom u Mesiju patnika čijim darom milosti su spašeni.

4.3.3. Pad u formalizam i proročki odgovor

Kakvu su perspektivu imali stari Hebreji? Na ovo pitanje znanost teško može dati odgovor. No, kako god bilo, sigurna činjenica je da su imali uspone i padove u štovanju Jahve. Nekada su se ti padovi očitovali u nemarnosti prema žrtvenoj službi u Svetišu, kako otkriva Malahija: „A kada za žrtvu slijepu stoku prinosite, zar to nije zlo? I kad prinosite hromo i bolesno, zar to nije zlo? Donesi takvo što svome namjesniku, hoće li biti zadovoljan i dobro te primiti?“ (Mal 1,8) To je ovog proroka navelo da im u ime Jahve kaže: „veliko je ime moje među narodima, i na svakom mjestu prinosi se kâd i žrtva čista Imenu momu“ (1,11), što je mogla biti otrežnjujuća poruka da među svim narodima ima onih koji se mole i prinosе žrtve predanije i u većem skladu s Jahvinim karakterom (odnosno imenom, od heb. *šem*) iako ne poznaju ono što je objavljeno Izraelu. Nekada su se padovi Izraela u štovanju Jahve očitovali na način da su preuzimali bogove i bogoštovne običaje okolnih naroda, pa se čak znalo dogoditi da počnu prinositi ljudske žrtve i provoditi svoju djecu kroz oganj, najčešće u čast Moloku.¹⁶¹ No, najčešće se događalo da upadnu u formalizam – da izvršavaju religijske forme i obrede i prinosе žrtve Jahvi, „a srce im daleko stoji“ od njega (Iz 29,13), pa se nakon izvršenih obreda vraćaju u svakodnevni život u kojem ne poštuju Jahvine zakone, odnosno moralna načela. Problem formalizma, svakako, nije tematiziran samo u judaizmu: „Jedna tema koja se uvijek

¹⁶⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Hellenistic_philosophy_and_Christianity

¹⁶¹ „Sinove i kćeri svoje Moleku kroz oganj provodiše – što im ja nikad ne zapovjedih; ni na um mi ne pade da bi činili takve gadosti niti da bih Judu pustio u takav grijeh.“ (Jeremija 32,35)

iznova pojavljuje u nekim religijskim tradicijama, poput, primjerice, u velikim prorocima judaizma, u kršćanskoj reformaciji i u ranom sikhizmu, je protiviljenje formalnim ritualima“ (Bowker & Holm 1994:4). Svi oni naglašavaju da religija ima vrijednost jedino ako se vjera nalazi u iskrenom srcu: „Reformatorske i proročke ličnosti često naglašavaju unutarnju dimenziju vjere s njezinom jasnoćom namjere i iskrenošću, nasuprot institucionaliziranoj i formalnoj religioznosti lišenoj osobne privrženosti“ (Ibid.). Kao što im je na početku rečeno da trebaju izgraditi Svetište da bi Bog mogao prebivati s njima (Izl 25,8) tako im je sada rečeno da u tom Svetišu Bog neće prebivati ako ne poštuju njegova načela: „Ovako govori Jahve nad Vojskama, Bog Izraelov: 'Popravite svoje putove i djela svoja, pa ću boraviti s vama na ovome mjestu. Ne uzdajte se u lažne riječi: 'Svetište Jahvino! Svetište Jahvino! Svetište Jahvino!' Ali ako zaista popravite svoje putove i djela svoja i ako zaista budete činili što je pravo, svatko prema bližnjemu svome, ako ne budete tlačili stranca, sirote i udovice i ne budete prolijevali krvi nedužne na ovome mjestu, ako ne budete trčali za tuđim bogovima na svoju nesreću – boravit ću s vama na ovome mjestu“ (Jeremija 7,3-7). Ovakvi tekstovi su ključni za razumijevanje pravog mjesta i uloge žrtvenih obreda u hebrejskom bogoštovlju. Osim Jeremije, slične ukore su upućivali i drugi proroci (uključujući i psalmiste):

„Zar je meni takav post po volji u dan kad se čovjek trapi? Spuštati kao rogoz glavu k zemlji, sterati poda se kostrijet i pepeo, hoćeš li to zvati postom i danom ugodnim Jahvi? Ovo je post koji mi je po volji, riječ je Jahve Gospoda: Kidati okove nepravedne, razvezivat' spone jarmene, puštati na slobodu potlačene, slomiti sve jarmove; podijeliti kruh svoj s gladnima, uvesti pod krov svoj beskućnike, odjenuti onog koga vidiš gola i ne kriti se od onog tko je tvoje krvi.“ (Izl 58,6.7) „Ovako govori Jahve: 'Nebesa su moje prijestolje, a zemlja podnožje nogama! Kakvu kuću da mi sagradite i gdje da bude mjesto mog prebivališta? Ta sve je moja ruka načinila i sve je moje' – riječ je Jahvina. 'Ali na koga svoj pogled svraćam? Na siromaha i čovjeka duha ponizna.“ (Izl 66,1.2) „Žrtva Bogu duh je raskajan, srce raskajano, ponizno, Bože, nećeš prezreti.“ (Ps 51,19) „Ne korim te zbog žrtava tvojih – paljenice su tvoje svagda preda mnom. Neću od doma tvog` uzet junca, ni jaraca iz tvojih torova: ta moje su sve životinje šumske, tisuće zvjeradi u gorama mojim. Znam sve ptice nebeske, moje je sve što se miče u poljima. Kad bih ogladnio, ne bih ti rekao, jer moja je zemlja i sve što je ispunja. Zar da ja jedem meso bikova ili da pijem krv jaraca? Prinesi Bogu žrtvu zahvalnu, ispuni Višnjemu zavjete svoje! I zazovi me u dan tjeskobe: oslobodit ću te, a ti ćeš me slaviti.“ (Ps 50,8-15) „Shvatite ovo svi vi koji Boga zaboraviste, da vas ne pograbilim i nitko vas spasiti neće. Pravo me štuje onaj koji prinosi žrtvu zahvalnu: i onomu koji hodi stazama pravim – njemu ću pokazati spasenje svoje.“ (Ps 50,22.23) „Da se vrši pravda i čini pravo, draže je Jahvi nego žrtva.“ (Izl 21,3) „Mrska je žrtva opakih, osobito kad se požudno prinosi.“ (Izl 21,21) „Nisu ti mile ni žrtve ni prinosi, nego si mi uši otvorio: paljenice

ni okajnice ne tražiš. Tada rekoh: 'Evo dolazim! U svitku knjige piše za mene: Milje mi je, Bože moj, vršit volju tvoju, Zakon tvoj duboko u srcu ja nosim.'" (Ps 40,7-9) „Božje ću ime hvaliti popijevkom, hvalit ću ga zahvalnicom. Bit će to milije Jahvi no bik žrtveni, milije nego junac s papcima i rozima.“ (Ps 69,31-32)

Ovdje se vidi, slično kao i kod Shangdija, da je osnovni zahtjev neba pravednost i poniznost, a ne trpljenje i prinošenje žrtava, da se traži „zakon duboko u srcu“, duh zahvalnosti za Božju dobrotu i dijeljenje te dobrote s drugima. Na kraju treba spomenuti neke tekstove koji djeluju kao da otkrivaju sukob u štovateljevom umu između oslanjanja na njegovu žrtvu i oslanjanja na božansku milost. Za razliku od gore navedenih tekstova, ovdje nije nužno očitovan lakomisleni i nemoralni štovatelj koji prinosi žrtve, a 'zaboravio je Boga' kojem žrtvuje (Ps 50,22), već se može raditi o štovatelju pritisnutom grijehom koji se pita kako da postigne pomirenje s Bogom i možda je u sličnom stanju kao Martin Luther ili Gautama Buddha kada su oslobođenje tražili vlastitim trpljenjem. Tekst se nalazi u proroku Miheju 6,6.7: „S čime ću doći pred Jahvu, hoću li pasti ničice pred Bogom Svevišnjim? Hoću li doći preda nj sa žrtvom paljenicom, s teocima od jedne godine? Hoće li mu biti mile tisuće ovnova, tisuće tisuća potokâ ulja? Treba li prinijeti sina prvorodenog zbog svoga zločina, plod svoje utrobe zbog grijeha koji sam počinio?“ A zatim stiže odgovor: „Objavljeno ti je, čovječe, što je dobro, što Jahve traži od tebe: samo činiti pravicu, milosrđe ljubiti i smjerno sa svojim Bogom hoditi“ (stih 8). Slično govori i prorok Hošea 6,6 (DK, kurziv dodan): „Jer je meni *milost mila a ne žrtva*, i *poznavanje Boga većma nego žrtva paljenica*“, ukazujući štovatelju na potrebu poznavanja Boga koji je milostiv i ne traži slijepo prinašanje žrtava već odnos poznanstva sa svojim štovateljem. Tako proroci otkrivaju jedan naizmjenični obrazac ukoravanja zbog grijeha i hrabrenja na vjeru u milost i oprost.¹⁶² I zadnji proročki tekst koji bi mogao odgovoriti na dilemu štovatelja koji se pokušava svojom žrtvom iskupiti ili zaslužiti spasenje, nalazi se u proroku Sefaniji 1,7: „Jahve je pripremio žrtvu“ koji poručuje da sâm Bog pripravlja žrtvu. Ovaj stih je odraz jednog događaja koji se prema narativu Tanakha dogodio stoljećima prije – u slučaju Abrahama kojemu je Bog zapovijedio da žrtvuje svog dugo očekivanog sina Izaka. Teška srca, Abraham je krenuo na put sa sinom rekavši mu da

¹⁶² cf. „Jer koliko god mu prijetim, bez prestanka živo na njega mislim i srce mi dršće za njega od nježne samilosti“ (Jer 31,20); „'Nek' se pokrenu planine i potresu brijezi, al' se ljubav moja neće odmać' od tebe, nit' će se pokolebati moj Savez mira,' kaže Jahve koji ti se smilovao (Iz 54,10); „jer on je nježnost sama i milosrđe, spor na ljutnju, a bogat dobrotom, on se nad zlom ražali“ (Joel 2,13); „Ne postupa s nama po grijesima našim niti nam plaća po našim krivnjama“ (Ps 103,10); itd. (dovoljno je u biblijsku tražilicu upisati „oprost“ ili „milost“); a ohrabrenje stiže i u obliku obećanja da Bog može učiniti promjenu u štovateljevom srcu, npr.: „Budu li vam grijesi kao grimiz, pobijeljet će poput snijega“ (Iz 1,18) i „Dat ću vam novo srce, nov duh udahnut ću u vas! Izvadit ću iz tijela vašega srce kameno“ (Ez 36,26)

idu zajedno prinijeti žrtvu. Kada je Izak na putu vidio da ne vode sa sobom nikakvu životinju, upitao ga je gdje je žrtva koju će prinijeti, a Abraham mu je odgovorio: „Bog će već providjeti janje za žrtvu paljenicu, sine moj!“ (Post 22,8). Međutim, još uvijek nisu vidjeli tu providnost, i kada su stigli na brdo Moriju, Izaku je postalo jasno da je on žrtva. Iako mnogo mlađi i snažniji od Abrahama, bio je svezan jer se nije opirao. Zatim je Abraham podigao nož, spremajući se za strašan čin. „Ali anđeo Gospodnji povika mu s neba: 'Abrahame, Abrahame' On odgovori: 'Evo me!' Anđeo reče: 'Ne stavljaš ruku na dječaka i ne učini mu ništa, jer sad znam, da se Boga bojiš i da mi nijesi uskratio jedinoga sina svojega'“ (Post 22,11.12 ŠA). Kršćani ovo vide kao jednu od najintenzivnijih slika boli koju je Bog Otac imao kada je predao svog božanskog Sina kao žrtvu za ljudske grijehe. No, dok za Boga nije bilo poštade, Abraham je doživio veliko olakšanje: „Kad Abraham pogleda oko sebe, vidje odzada ovna, što se bio rogovima svojim zapleo u trnju. Abraham ode tamo, dovede ovna i prinese ga mjesto sina svojega kao žrtvu paljenicu“ (Post 22,13 ŠA). Pošto se ispunila Abrahamova nejasna vjera, ili prije želja, da Bog providi žrtvu, „onome mjestu Abraham dade ime 'Jahve provida'“ (22,14). Iskustvo takve vrste, iako manjeg intenziteta, možda je iskusio štovatelj kojemu je upućena poruka iz Miheja 6,6. U ovom kontekstu treba spomenuti i moguću prvu žrtvu ikad prinesenu prema narativu Tanakha – prije Abela i njegove žrtve, još u prvim trenucima nakon što su Adam i Eva zgriješili. Pošto se otkrila njihova golotinja, skrojili su si odjeću od smokvinog lišća. Ali ona nije uspjela prekriti njihovu golotinju, i zato „načini Jahve, Bog, čovjeku i njegovoj ženi odjeću od krzna pa ih odjenu“ (Post 3,21). Budući da prije toga nije bilo smrti, ovdje bi se moglo raditi o prvoj smrti i žrtvi, vjerojatno janjeta (prema prevladavajućoj tipologiji Tanakha u kojoj je janje središte Pashe). Iako nemamo nikakav eksplicitan dokaz da je to zaista bila prva žrtva prema Tanakhu, imamo dobre indikacije, uključujući i simboliku haljine i otkupljenja, koja se pojavljuje i u proroku Zahariji. „Anđeo se obrati onima koji pred njim stajahu i reče im: 'Skinite s njega te prljave haljine!' I reče mu: 'Evo, skidam s tebe tvoju krivicu i odijevam te u dragocjenu haljinu!' ... 'Evo, ja ću dovesti Izdanak, Slugu svojega, i uklonit ću opaćinu ove zemlje u jedan dan'“ (Zah 3,4.8). Iz ove perspektive bi žrtva opet bila mesijansko djelo koje čini Bog.

U slučaju hebrejskog bogoštovlja nije lako donijeti skladne zaključke kakvi su doneseni u prethodna dva primjera. Ono što je jasno jest to da se *božanstvu približavalo žrtvom* (kako heb. riječ „qarab“ ilustrira) i da je ta *životinjska žrtva ispaštala umjesto prijestupnika*. Je li to bila slika ili tip nadolazećeg Mesije patnika – žrtve koju (poput indijanskog poglavice iz pogl. 2.3.2.) pruža sâm Bog radi pomilovanja grešnika? Iz perspektive proroka Izaije bi se moglo

zaključiti da jest, i tada je *žrtva dio milosti*. Međutim, nije jasno jesu li drevni hebrejski štovatelji generalno imali ovakvo shvaćanje. Ono što je pak posve jasno jest osuda formalizma i Božji zahtjev za *pravednim životom štovatelja* koji *nadilazi obredne zahtjeve*, kulminirajući u Hošei 6,6: „Jer je meni milost mila a ne žrtva“. Izraelsko Svetište je i zamišljeno kao mjesto na kojem se štovatelji transformiraju na sliku svog Boga koji je „milosrdan, spor na srdžbu, bogat dobrotom“ (Ps 145,8; cf. Izl 34,6.7) i stoga nije neutemeljeno pomisliti da se ta transformacija odvijala i promatranjem stradanja nevinog i neokrnjenog (*tamiym*) janjeta pri žrtvovanju, koje je moglo biti stalna pouka o božanskom strpljivom i požrtvovnom karakteru i motiv za prestanak griješenja. Jasna je i činjenica da, kao i u slučaju Shangdija, Bogu Stvoritelju nisu bile potrebne žrtve radi njegovih potreba: „Kad bih ogladnio, ne bih ti rekao, jer moja je zemlja i sve što je ispunja. Zar da ja jedem meso bikova ili da pijem krv jaraca?“ (Ps 50,12). To *poništava žrtvu kao sredstvo stjecanja zasluga*, odnosno kupovanja Boga, i otvara prostor za oslanjanje na božansku milost kao izvor svega. Bilo da se radi o Mesiji ili životinjskoj žrtvi, ono što je u Izraelskom Svetišću sigurno je to da je *Bog Stvoritelj krajnji davatelj žrtve* (Sef 1,7; Post 22,14). U kakvom su, dakle, odnosu žrtva i milost u Izraelskom Svetišću? Idealno – žrtva je bila dio milosti kao ona koja ispašta umjesto grešnika, i omogućuje dar života i mir s Bogom, ali odvijao se *turbulentan sukob između oslanjanja na sâm čin žrtvovanja i vjeru u žrtvu kao zamjenu*.

4.4. Rimski *pax deorum* u vrijeme Krize trećeg stoljeća

Četvrti primjer nas vodi u religiju s kojom su i Židovi i kršćani imali vrlo bliski doticaj – religiju starog Rima. Dok su prethodna tri primjera bili općenitije prirode, ovdje se radi o konkretnom primjeru u točno određenim okolnostima, no ipak utemeljenom na općenitim religijskim poimanjima starih Rimljana. Jedna od glavnih odrednica starorimskog društva bila je *pietas*, koja se prevodi kao „dužnost“, „religioznost“ i „lojalnost“.¹⁶³ Država i religija su bile spojene (a državni službenici su često bili i svećenici¹⁶⁴) i stoga je *pietas* prema bogovima bio usko povezan s *pietasom* prema državi, i obratno, zbog čega je „*kolektivni kult*, posebno *javni kult*, činio ... 'srž rimske religije'“ (Rüpke 2011:276, kurziv dodan). Religiju je od bogova primio drugi legendarni kralj Rima Numa Pompilije i ona je bila temelj *mos maiorum*, „puta predaka“, odnosno *tradicije* – glavne vrijednosti rimskog društva, od koje dobar građanin nije odstupao. Štovali su se bogovi, ali je u post-republičkom razdoblju

¹⁶³ http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_ancient_Rome

¹⁶⁴ Sâm rimski car je bio istodobno i *Pontifex Maximus* (lat. „najveći pontif“), veliki svećenik Kolegija pontifa, odnosno vrhovni vođa rimske religije.

razvijen i kult cara, koji je bio *primus inter pares* („prvi među jednakima“), *princeps* („prvi građanin“) s božanskim autoritetom, u kojemu prebiva *genius* bogova kojem su njegovi službenici (a često i ostali građani) bili dužni prinostiti žrtve. Car Domicijan se prvi put nazvao i *dominus et deus* („gospodin i bog“), a Aurelijan je tu titulu proglasio i službeno važećom. Za razliku od izraelskog i kineskog primjera, u rimskoj religiji je izvršavanje točnih religijskih formi bilo pretežnije od unutarnjeg morala. Religijske greške (*vitium*) učinjene za vrijeme rituala mogle su negativno utjecati na „ishod izbora, validnost zakona i vođenje vojnih operacija“. ¹⁶⁵ *Do ut des* („dajem tebi da bi ti dao meni“) bilo je regulativno načelo odnosa između ljudi i bogova. Žrtveni prinosi su činili važan dio tih transakcija, i iako su uobičajene bile i nekrvne žrtve, najmoćnijima su se smatrale životinjske žrtve. ¹⁶⁶ Štovanje bogova se shvaćalo kao *cultus deorum* ¹⁶⁷, doslovno „njegovanje bogova“ ¹⁶⁸. Kult se sastojao u *onome što je potrebno za održavanje bogova* i zato je od ključne važnosti bilo imati „znanje o davanju bogovima onoga što im pripada“ (Ando 2009:6), lat. *scientia colendorum deorum*. Neophodno je bilo vršiti propisane oblike molitava, rituala i žrtava, i ako je osoba to činila, uspješno je ispunjavala svoj *pietas*. Uspjeh i sigurnost Rima ovisili su o „kolektivnoj religioznosti“ (Turcan 2000:145) – samo uspješni *pietas* koji je „radio za trajni *pax deorum* („naklonost bogova“) mogao je, prema dubokom uvjerenju Rimljana, voditi bilo kojem uspjehu“ (Rüpke 2011:227). Bogovi su ljudima bili naklonjeni samo u uzvratu za „ispravnu religijsku praksu. Religijske greške (*vitium*) i zanemarivanje vodilo je u božanski nesklad i *ira deorum* (gnjev bogova).“ ¹⁶⁹

4.4.1. Obvezno prinošenje 'univerzalne žrtve' u svrhu rješenja krize

Već u uvodnim opisima otkriva se načelo „rada za naklonost bogova“ – ona se mogla samo zaraditi, nije bila nezasluženi dar milosti, već transakcija prema načelu *do ut des*. Rimski bogovi su (slično kao i babilonski) imali svoje potrebe koje su ljudi bili dužni ispuniti da bi stekli njihovu naklonost. Rimljani su stoga vidjeli svaki „neobični fenomen – kiše meteora, udarce munja, urođene deformacije – kao indikacije toga da je *pax deorum* (mir s bogovima) prekinut i da moraju poduzeti mjere za popravljjanje tog odnosa i vratiti naklonost bogova“ (Rüpke 2011:60). Kada su u Carstvu nastupale krize velikih razmjera, poduzimane su i velike

¹⁶⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Glossary_of_ancient_Roman_religion

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ciceron: *De Natura Deorum*, 2.8 i 1.117.

¹⁶⁸ Od prošlog participa gl. *colo*, od inf. *colere*: „njegovati, gajiti, skrbiti se o“ (en.wiktionary.org/wiki/colo)

¹⁶⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Glossary_of_ancient_Roman_religion

mjere da se popravi odnos s bogovima i vrati njihova naklonost. Jedna od najvećih kriza koja je pogodila Carstvo bila je Kriza trećeg stoljeća, poznata i kao Vojna anarhija ili Carska kriza. Događaji koji su se odvijali tijekom ove krize vjerojatno su najjasniji javni prikaz i socijalno ispoljenje rimskog religijskog shvaćanja i vjerovanja u *pax deorum*. Nakon nekih 250 godina onoga što nazivamo *pax romana*, došlo je razdoblje ozbiljne krize¹⁷⁰. Njezinim početkom smatra se ubojstvo Aleksandra Severa 235. godine koje je uzrokovalo borbu za moć među generalima i pokrenulo dugi niz godina unutarnjih sukoba, ustanaka seljaka (*bagaudae*) i građanskih ratova. Osim unutarnjih pritisaka, intenzivirali su se i oni vanjski – neprestane invazije barbara i borbe s Perzijancima (Sasanidskog Carstva). Svemu tome pridružila se još i strašna Ciprijanova kuga koja je u velikim gradovima ponekad ubijala i do 5000 ljudi dnevno (Wallech et al. 2012:212) i ekonomska depresija koja je društvo skoro vratila na „prirodnu ekonomiju“, odnosno potpuno odbacivanje novca i uvođenje trampe. Uz to, Rim se morao suočiti i s administrativnom krizom zbog slabljenja i konačnog raspadanja starih polisa kao temeljnih oblika mjesne vlade. Ovakve krize su s jedne strane uzrokovale nepovjerenje pojedinaca prema rimskim bogovima: „U srcima obitelji i pojedinaca, kriza povjerenja prema bogovima kojima su se uzalud molili mogla je ugroziti lojalnost *mos maiorum*, i tako otvoriti vrata okultnim praznovjerjima i stranim oblicima obožavanja“ (Turcan 2000:25). Pošto im rimski bogovi nisu pomagali, građani Rima su postali otvoreni za misterijske religije s istoka (najčešće kulta Izide, Ozirisa, Kibebe ili Mitre) i za neoplatonizam nastao u Aleksandriji koji je naglašavao monističko sjedinjenje s bogovima, ali i za kršćanstvo, pa čak i židovstvo. No s druge strane, kriza se pripisivala upravo odstupanju od tradicionalnog *mos maiorum* i nedostatku kolektivnog *pietasa*. Očito se nisu prinosile valjane žrtve koje bi osigurale *pax deorum* – još važnije, nisu ih prinosili svi podanici Carstva. Car Decije odlučio je stati tome na kraj, odlučan da „povede mase natrag tradicionalnim kultovima ... da 'osigura naklonost bogova kolektivnom religioznošću'“ (Haase 1978:1838). Zato je u siječnju 250. godine izdao „jedan od najizvanrednijih edikata do tada donesenih od strane nekog rimskog cara“ (Potter 2004:241) kojim je svim stanovnicima naređeno „žrtvovanje bogovima za dobrobit države“ (Ibid.):

„Svi stanovnici Carstva moraju prinositi žrtve ispred sudaca svojih mjesnih zajednica 'za sigurnost Carstva' određenog dana. [...] Kada prinesu žrtvu, dobit će potvrdu (*libellus*) na kojem piše da su

¹⁷⁰ Mnogi autori korijen krize vide i u samom razdoblju *pax romana* obilježenom „moralnim raspadanjem“ (Wallech et al. 2012:212), nakon čega je uslijedilo „društveno, ekonomsko i političko raspadanje“ (Ibid.).

poslušali naredbu.“¹⁷¹ Ovaj certifikat „sastoji se od zapisa o činu žrtvovanja, imenima službenika zaduženih za nadgledanje žrtve, i izjave žrtvovatelja koja svjedoči o njegovoj ili njezinoj lojalnosti 'bogovima predaka' i njegovoj ili njezinoj konzumaciji žrtvene hrane i pića“ (Potter 2004:241).

Decijev dekret je obnovio car Valerijan koji je naredio svima da „izvršavaju rimske rituale“ – od kojih je prinošenje žrtava bila ključna provjera“ (Beard 1998:241), ali je njegov sin Galijen sedam godina kasnije povukao taj dekret. Nakon toga nije bilo tako drastičnih edikata sve do kraja 3. st. i početkom 4. st., kada je Rim iz stoljeća krize trebalo uvesti u obnovljeno „zlatno doba“ na čelu s Dioklecijanom. On je izdao nove edikte koji su naređivali 'univerzalnu žrtvu' tradicionalnim rimskim bogovima. *Pax deorum* koji je takva žrtva nastojala osigurati dovela bi do nove *pax romane*, do novog doba mira i sigurnosti ostvarenog blagoslovom kozmičkih sila. Međutim, bilo je nekih građana koji su 'kvarili' čitav projekt.

4.4.2. Umirivanje bogova žrtvovanjem neposlušnih

U Rimskom Carstvu je bilo mnogo onih koji nisu vjerovali u bogove rimske religije, a to su bili ponajprije Židovi, kršćani, i kasnije manihejci. Oni su odbijali prinositi propisane žrtve i smatrali su odanost jedinom Bogu u kojeg su vjerovali važnijom i realnijom od odanosti državi i državnim bogovima (uključujući i carevom *geniusu*), pogotovo stoga što ih nisu smatrali pravim bogovima. I Židovi i kršćani su već dulje vrijeme zadavali probleme Rimu, iako na različite načine. Prvi su dizali ustanke protiv Carstva poput poznate Bar Kohbine pobune od 132. do 135. godine na što je car Hadrijan reagirao oštrim mjerama, zabranivši im ulaz u Jeruzalem i ispovijedanje vjere, a posebno njegovanje dva karakteristična običaja – šabata i obrezanja (Bacchiocchi 1998:145). Kršćani pak nisu bili militantno nastrojeni, nego su jednostavno širili svoju vjeru unatoč svim preprekama i progonstvima, a nisu bili samo židovskog podrijetla, već i rimskog. Upravo potonja činjenica – odstupanje rimskih građana od tradicionalnog *mos maiorum* da bi se pridružili nekoj novoj nepoznatoj religiji – uzrokovala je među javnim mnijenjem veliku sumnjičavost i negodovanje. „Većina ondašnjega rimskog stanovništva prezirala je nove sektaše, smatrajući ih nemoralnim neprijateljima cjelokupne ljudske vrste“ (Jordan 2008:62) Iz tog razloga je u 1. st. Neronovo optuživanje kršćana za požar bilo „opće prihvaćeno“ (Ibid.), unatoč njegovoj vlastitoj nepopularnosti koju je inače 'uživao' u narodu. Ovakvi sentiment i stavovi prema kršćanima nastavili su se, i intenzivirali, u vrijeme Krize trećeg stoljeća. Ciprijanova kuga (najvjerojatnije velike boginje) koja je izbila 251. godine proširila se od Egipta cijelim

¹⁷¹ <http://www.umich.edu/~classics/programs/class/cc/372/sibyl/en/Decius.html>

Carstvom, sve do Škotske, i u najgorem razdoblju u velikim gradovima uzimala oko 5000 života dnevno (Wallech et al. 2012:212). Optužbe su padale na kršćane koji nisu poštivali Decijev dekret o žrtvovanju i tako bili krivi za ovo ispoljavanje božanskog gnjeva (*ira deorum*). Židovi su izbjegli ovom nezadovoljstvu, jer se Decijev dekret nije odnosio na njih – i to upravo zbog rimskog poštivanja drevne religijske tradicije:

„Često se postavlja pitanje zašto su Rimljani progonili Židove daleko manje ... unatoč činjenici da su, za razliku od kršćana oni bili odgovorni za uvlačenje Rima u tri velika rata. ... Ukratko, razlog za to počiva u *poštovanju koje je Rim gajio prema drevnim oblicima religije*. Židovska je religija odgovarala 'konstucionalnim zahtjevima'. Sinagoge i židovski način bogoštovlja bili su dobro poznati i otvoreni, i stoga nisu predstavljali nikakvu skrivenu prijetnju za političku stabilnost Rima, dočim je način na koji su kršćani prakticirali svoju novu vjeru, okupljajući se u privatnim kućama, bio tajnovit i zlosutan. Tako su kršćani postali predmetom neprijateljstva zbog novih religijskih ideja, dok se Židove uglavnom trpjelo dokle god nisu izazivali nered.“ (Jordan 2008:61, kurziv dodan)

Iako Židovi nikad nisu bili omiljeni u Rimskom Carstvu, židovska religija je još Cezarovom odlukom prihvaćena kao *religio licita* (dopuštena religija) i taj je status zadržala puna tri stoljeća (Smallwood 2001:539), dok su kršćani dobivali samo sve žešća progonstva.¹⁷² I neoplatonički filozof iz 3. stoljeća, Porfirije, opisao je svoje negativne stavove prema kršćanima sljedećim riječima: „Što drugo ljudi mogu biti nego ateisti i na svaki način bezbožni, budući da su otpali od običaja naših predaka pomoću kojih se održava svaki narod i grad? ... Što su oni drugo nego borci protiv Boga?“ (Wilkin 1990:18). Dakle, glavna optužba i od strane naroda i vlasti i intelektualaca bila je ta da se protive ustaljenim običajima, rimskoj tradiciji, i samim time protiv Boga, odnosno bogova, zbog čega su ih nazivali i ateistima.¹⁷³ Ovakvo sveopće negodovanje, kao i krize koje nisu prestajale harati Carstvom, u umovima Rimljana ukazivali su samo na jedan zaključak: „Istrebljenje kršćana dovest će natrag *pax deorum*“ (Hekster 2008:183) i bit će postignut sveopći mir i sigurnost.

U svjetlu tog zaključka, valja kratko prikazati perspektivu kršćana i usporediti njihovo vjerovanje o postizanju mira s Bogom s onim koje su gajili Rimljani. To će možda najživlje ilustrirati jedan novozavjetni prikaz susreta nadnaravno oslobođenih kršćanskih zarobljenika Pavla i Sile i prestrašenog rimskog čuvara u Filipima. Priča počinje kada je Pavla i Silu razjarena svjetina odvukla pretorima i rekla:

¹⁷² Nekad su bili lokalno proganjeni pod optužbom da su, ironično, židovi (v. slj. str.), zbog toga što su, poštujući 4. Božju zapovijed (Izl 20,8-11), svetkovali 7. dan u tjednu kao dan odmora i sjećanja na završetak Stvaranja.

¹⁷³ Pod ovom optužbom, pogubljen je čak i nećak cara Domicijana, konzul Tit Flavije Klemens. Optužbu za ateizam umjesto za krivovjerje, kršćani su vjerojatno zaradili time što su umjesto mnogo vidljivih bogova štovali jednog nevidljivog Boga kojeg, želeći poštivati 2. Božju zapovijed (Izl 20,4), nikad nisu prikazivali u vidljivom obliku, a to je Rimljanima djelovalo krajnje ateistički.

„Ovi ljudi uznemiruju naš grad. Židovi su te šire običaje kojih mi Rimljani ne smijemo ni prihvatiti ni držati.' Nato svjetina nahrupi na njih, a pretori trgoše s njih odijelo i zapovjediše da se išibaju. Pošto ih izudaraše, bace ih u tamnicu i zapovjede tamničaru da ih pomno čuva. Primivši takvu zapovijed, uze ih on i baci u nutarnju tamnicu, a noge im stavi u klade. Oko ponoći su Pavao i Sila molili pjevajući hvalu Bogu, a uznici ih slušali. Odjednom nastaje potres velik te se poljuljaše temelji zatvora, umah se otvoriše sva vrata, i svima spadoše okovi. Tamničar se prenu oda sna pa kad ugleda tamnička vrata otvorena, trgnu mač i samo što se ne ubi misleći da su uznici pobjegli. Ali Pavao povika iza glasa: 'Ne čini sebi nikakva zla! Svi smo ovdje!' Onaj nato zaista traži svjetlo, uleti i dršćući baci se pred Pavla i Silu; izvede ih i upita: 'Gospodo, što mi je činiti da se spasim?' Oni će mu: 'Vjeruj u Gospodina Isusa i spasit ćeš se – ti i dom tvoj!'“ (Dj 16,20-31).

Rimski čuvar je bio prestrašen cijelim događajem i pokazivanjem božanske sile (u oslobođenju, ali i u hrabrosti i neočekivanom odgovoru Pavla i Sile) i njegova prva reakcija kao Rimljanina bila je zatražiti upute o tome što sa svoje strane treba učiniti za ovo silno božanstvo da bi ga spasilo. Možda je očekivao neku veliku žrtvu ili pokoru kojom bi umirio gnjev kršćanskog Boga koji je vjerojatno raspalio zatvarajući Pavla i Silu. Međutim, njihov odgovor je bio sasvim neočekivan. Nije bilo potrebno prinijeti žrtvu ili umiriti Boga, jer je žrtva (Isus Krist) već prinesena, i stoga je odgovor glasio samo: vjeruj u tu žrtvu koja je već prinesena. Odjek je to onoga što je još Ivan Krstitelj rekao kada je izjavio da jedini način na koji 'pax deum' može ostati na nekome jest uporno odbijanje vjere u Božjeg Sina: „Tko vjeruje u Sina, ima vječni život; a tko neće da vjeruje u Sina, neće vidjeti života; *gnjev Božji ostaje na njemu*“ (Ivan 3,36, kurziv dodan). Ono što je rimskom čuvaru u Filipima rekao usmeno, Pavao je i pismeno poručio obraćenicima u Rimu: „Opravdani dakle vjerom, *u miru smo s Bogom* po Gospodinu našem Isusu Kristu“ (Rim 5,1, kurziv dodan). Kršćani su tako imali dijametralno suprotno viđenje od Rimljana. No, kada je veći dio kršćana preuzeo vlast u Rimu, pokazali su jednako, ustvari, vjerojatno još okrutnije progoniteljsko lice svima koji nisu priznavali crkvenu teologiju i autoritet, ali o tome će biti više riječi u zadnjem primjeru.

Mogli bismo se još pozabaviti Dioklecijanovim oživljavanjem tradicionalne religije na početku 4. stoljeća, komu je bog Apolon preko proročišta Didyme kod Mileta savjetovao suzbijanje kršćanstva (Dunstan 2010:431) i koji je oko sebe okupljao aktivističku vladu, te kao „veliki obnovitelj nekadašnje slave Rima“ vješto dobivao podršku naroda za oštre religijske odredbe o univerzalnoj žrtvi i progonu neposlušnih.¹⁷⁴ Mogli bismo se baviti i

¹⁷⁴ Za vladavine ovog cara i pontifeksa proglašenog *dominus et deus*, Carstvo je prožela atmosfera snažne želje za „uvođenjem stroge discipline (koja je uključivala religijsku disciplinu). Kad god im se za to pružila prilika, poganski su govornici, vješti u manipuliranju strastima svjetine, dodatno raspirivali mržnju među pukom koja je rezultirala činima protukršćanskog nasilja. ... stav kršćana nije uznemiravao samo careve i njihove dvorove. On

začetnikom prisilnog sinkretizma, carem Aurelijanom koji je pod utjecajem mitraističkih misterija drevnog podrijetla¹⁷⁵ kult *Sol Invictusa* („Nepobjedivog Sunca“) 274. godine proglasio službenim kultom Carstva da bi po načelu „jedan bog, jedno carstvo“ pružio „svim narodima Carstva, civilima i vojnicima, istočnjacima i zapadnjacima, jednog boga u kojeg mogu vjerovati, 'a da ne izdaju vlastite bogove'.“¹⁷⁶ Mogli bismo se baviti i Konstantinom I. koji je ovaj sinkretizam doveo do političkog savršenstva Ediktom iz 321. ujedinjujući pogane i kršćane u štovanju *venerabilis dies solis* („časnog dana sunca“) ¹⁷⁷, igrajući na kartu da će potonji odustati od dotadašnjeg svetkovanja sedmog dana tjedna i početi svetkovati prvi dan tjedna pripisujući ga slavljenju Kristovog uskrsnuća (dok su mitraisti slavili sunce i samog Mitru), što je uistinu i uspjelo – samo male skupine kršćana su nastavile štovati 4. Božju zapovijed (Izl 20,8-11), te zbog odredbi o obveznom neradnom danu sunca bili prisiljeni potražiti sklonište u pustim i divljim krajevima Carstva, dok su oni poslušni caru uskoro preuzeli vlast nad Rimom. Međutim, temu ovog poglavlja je moguće zaključiti i bez detaljne obrade navedenih primjera jer svi oni marširaju u četiri ista elementa koja smo već obradili: (1) *uzdizanje tradicije kao mjerila*, (2) *spoj religije i države*, (3) *kolektivna religioznost* i (4) *vršenje propisanih rituala da bi bogovi bili zadovoljni*. Odnos između žrtve i milosti u rimskoj religiji je vrlo jednostavan: bogovi ne poznaju milost – jedini način da ih se zadovolji i stekne njihova naklonost je prinošenjem žrtava po načelu recipročnog *do ut des*. Isto tako, kao i u babilonskom primjeru, ovi bogovi nisu izvor svakog dobra, već imaju svoje potrebe – ljudi se moraju pažljivo skrbiti (*cultus*) o njima da bi se oni skrbili o ljudima. Ovakvi stavovi unutar rimskog religijskog uma, vrlo jasno su se pretočili u rimsko društveno-političko djelovanje budući da su državni i religijski službenici imali zajedničku duhovnu i svjetovnu vlast, usredotočenu u osobi cara, koji je istodobno bio i *Pontifex Maximus*. Osobni *pax deorum* koji si je osiguravao pojedinac radi vlastitog uspjeha, na općem društvenom planu se pretočio u osiguravanje *pax deorum* za uspjeh Carstva – ako ne prinošenjem univerzalnih žrtava, onda svetkovanjem univerzalnog neradnog dana ili, konačno, *žrtvovanjem onih koji narušavaju mir s bogovima* i tako onemogućavaju blagostanje, mir i sigurnost Carstva. Iako to nisu bile ljudske žrtve u klasičnom smisu pojma – ritualno ubijanje – to istrebljenje je ipak

je često izazivao bijes među pukom“ (Jordan 2008:72) kao prilikom Polikarpova odbijanja prinošenja poganske žrtve kad je „svjetina ... zarežala: 'Evo ravnatelja iz Azije, oca kršćana, razaratelja naših bogova'“ (Ibid.).

¹⁷⁵ Dospijevši u Rimsko Carstvo još u 1. st., mitraizam je posebno dobio na popularnosti u vrijeme krize 3. st. Dolazi od protoindoiranskog božanstva Mitre, iz kojeg su se razvili vedski Mitra, zoroastrijski Mithra, budistički Maitreya i konačno grčko-rimski Mithras (<http://www2.evansville.edu/ecoleweb/articles/mithraism.html>).

¹⁷⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Aurelian>

¹⁷⁷ „Uzvišeni car Konstantin Helpidiju: U časni dan Sunca svi suci, gradski službenici i ljudi u gradovima se trebaju odmarati, a sve radionice trebaju biti zatvorene.“ (http://hr.wikipedia.org/wiki/Konstantinov_edikt)

bilo religijski motivirano i ukorijenjeno u vjerovanju da bi time mogli umiriti gnjevne bogove. Rimski *pax deorum* u doba Krize trećeg stoljeća svečano je upozorenje protiv stava da „religija ne postoji za spašavanje duša već za očuvanje i blagostanje društva“ (Robertson Smith 1894:29). Svaki put kada takve ideje dobiju zamah, kolektivna religioznost smjenjuje individualnu religioznost i to neizbježno vodi u progonstvo onih koji stvarnost vide drukčije od većine. Naređuju se 'žrtve potrebne za dobrobit društva', a tada nema milosti.

4.5. Usporedba Azteka i Inka

U ovom primjeru činimo jedan prostorno-vremenski i kulturni skok. Daleko od kolijevke civilizacije plodnog polumjeseca i susjednih kontinenata, mićemo se na Ameriku, koja je svoju kulturu vjekovima razvijala neovisno. Dok uglavnom razlikujemo američko starosjedičko stanovništvo Sjeverne Amerike od onoga Srednje i Južne Amerike, imamo tendenciju potonje smatrati varijacijama na istu temu, bar kada se radi o pretkolumbovskim civilizacijama. Međutim, među njima je bilo značajnih razlika, kako u kulturi i društvu, tako i u religiji. Istina je da se neke zajedničke teme provlače kroz više pretkolumbovskih civilizacija, ali istina je i da su među njima postojala ozbiljna razilaženja, kao i značajne unutarnje kulturne promjene i odmak od prethodne tradicije (u slučaju Inka). Odnos žrtve i milosti u pretkolumbovskim civilizacijama nipošto nije jednoznačan i vidjet ćemo kako su se unutar njih, još prije nego što je situaciju zakomplicirao dolazak Europljana, suprotstavljala dva različita pogleda po tom pitanju. Ta dva pogleda ćemo razmotriti pomoću usporedbe Azteka i Inka. Maje i druge civilizacije (poput Olmeca, Tolteca ili Tiwanaku) ćemo ostaviti po strani, s time da treba reći kako su Maje po svojim pogledima bili srodni Aztecima i dijelili mnoge zajedničke bogove i vjerovanja (njihov odnos bi se mogao usporediti s međukulturnim odnosom Grka i Rimljana). Azteke i Inke je posebno zanimljivo uspoređivati pošto su postojali i djelovali kao velesile u isto vrijeme. Njihova slava se počela uspinjati otprilike u 13. st. i došla do vrhunca u 16. st. kada su uništene dolaskom španjolskih konkvistadora. I jedni i drugi su prakticirali ljudske žrtve, ali s velikim razlikama u kvantiteti, oblicima, značenju i motivima, i te razlike ćemo jezgrovito usporediti.

4.5.1. Božanski uzor kod Azteka: „Poticatelj sukoba“

Žrtva je imala ključno mjesto u kozmogoniji i kozmologiji Azteka. U legendi o pet sunaca, svi bogovi su se žrtvovali da bi nastao život. Do doba Azteka (koji su inače sebe nazivali *Mēxihcah*), svijet je već četiri puta bio uništen i ponovno stvoren, a Azteci su živjeli u

razdoblju petog sunca koje je stvoreno u Teotihuacánu žrtvom bogova stvoritelja: „Kako bi stvorili sunce i mjesec i pokrenuli ih, ovi bogovi su se bacili u božansku vatru“ (Keen 1990:31). Azteci su tako vjerovali da je sav stvoreni svijet *tonacayotl* („duhovna tjelesnost“). „Sve – zemlja, biljke, mjesec, zvijezde i ljudi – proizlazi iz odsječenih ili pokopanih tjelesa, prstiju, krvi ili glava žrtvovanih bogova.“¹⁷⁸ Ljudska vrsta je također stvorena, a u razdoblju petog sunca obnovljena kroz „krvnu žrvu Quetzalcóatla, koji je oživio smrvljene kosti ljudskih bića iz prošlih vjekova krvlju koju je pustio da se iz njegovog penisa prolije po njima“ (Keen 1990:31). Azteci su vjerovali da je ljudska vrsta *macehualli* – riječ koja se prevodi kao fraza: „oni koji su zasluženi i dovedeni natrag kroz pokoru“ (Leon-Portilla 2012:111) – ljudi su „proizvod pokore bogova. Svojom žrtvom, bogovi su 'zaslužili ljude' natrag u život“ (Ibid.). No, iako su bogovi zaslužili ljude u život, Azteci to nisu vidjeli kao substitutivnu zaslugu koja ih oslobađa od plaćanja s njihove strane. Naprotiv, imali su dubok osjećaj zaduženosti, što ilustrira korištenje riječi „plaćanje duga“ (nah. *nextlahualli*) kao čestu metaforu za ljudsku žrtvu.¹⁷⁹ Zato su se kroz cijeli svoj vijek trudili otplatiti taj dug najrazličitijim žrtvama – od zakopavanja, razbijanja i potapanja svojih dragocjenosti i hrane preko ubijanja pasa, orlova, jaguara i jelena posebno uzgojenih za žrtvu¹⁸⁰ do samožrtvovanja, koje nije uvijek bilo samoubojstvo. Nekad se to sastojalo od prinošenja krvi iz svog jezika, usnih resica ili genitalija¹⁸¹, a tvrdi se da su po ustaljenom običaju „svakog jutra bušili uši i sakupili dvije kapi krvi da ih daju bogovima“ (MacDonald 2009:50). I kod Azteka je žrtva imala imala snažnu iskupiteljsku funkciju, što se vidi iz žrtvenih himni koje opisuju žrtve koje su „poslane da mole za nas ... posvećene da ponište svaki grijeh.“¹⁸² Smatrajući djecu, pogotovo novorođenu, najčišćom, često su ih žrtvovali kao „najbolje moguće vjesnike bogovima“ (Van Tuerenhout 2005:266). Asteško društvo je i najmanje grijehe ili uvrede (nah. *tlatlacolli*) smatralo pogubnim činovima koji bi mogli imati strašne posljedice za život zajednice. „Kako bi izbjegli da takve katastrofe padnu na njihovu zajednicu, oni koji su zgriješili kažnjavali su se ekstremnim mjerama poput rasjecanja svog jezika za poroke govora ili svojih ušiju za poroke slušanja, i za 'najmanji [grieh bi se] objesili, bacili niz litice ili izgladnili do smrti“.¹⁸³ Azteci su bili vrlo nezadovoljni time što su ih tjelesne želje mučile i smatrali su da 'dijelovi božanskog sunca' stoje zarobljeni u tijelu, pa je vađenje srca tijekom

¹⁷⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/Human_sacrifice_in_Aztec_culture

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid

žrtvovanja ljudi bilo smatrano i oslobađanjem 'sunčeve topline' (nah. *istli*) koja se tada ponovno ujedinjavala sa suncem.¹⁸⁴ Osim kao *otplata duga za život, ispaštanje za grijeh i trapljenje tijela radi oslobađanja čiste duše* (istlija), žrtve su, posebno ljudske, bile prinošene i *radi sprečavanja uništenja svijeta* smrću sunca, što se više puta odvijalo u ranijim vjekovima. Jedini način na koji se smrt sunca mogla spriječiti, bilo je žrtvovanje zarobljenika uhvaćenih u ratu. Naime, u samim začecima svemira, postojalo je dualno božanstvo čijom reprodukcijom su nastala četiri boga stvoritelja (Tezcatlipocas), poistovjećeni sa „silama zemlje, vjetra, kiše i vatre. Njihova borba za prevlast sačinjava povijest svemira. Ova povijest je povijest smjenjivanja doba ili 'Sunaca', od kojeg svako rezultira potpunim uništenjem zemlje i ljudi“ (Keen 1990:30). Sunce (Tonatiuh) ili solarno božanstvo (Huitzilopochtli) je tako neprestano vodilo bitke, i Azteci su bili zabrinuti hoće li ono biti dovoljno moćno da pobijedi i sljedeće noći. „Svakog dana, sunce je vodilo borbu protiv sila tame, mjeseca i zvijezda, i pobjeđivalo ih. Sunce je bilo održavano u svojoj borbi krvlju, istim dragocjenim sastojkom koji je održavao ljude na životu. Azteci, narod Sunca, mogli su surađivati s bogom u ovom kozmičkom djelovanju pružajući mu ovu čudesnu supstancu“ (Ibid.). Zbog ovoga su vođeni tzv. „cvjetni ratovi“, u kojima je svaki asteški ratnik bio obavezan dovesti najmanje jednog zarobljenika za žrtvu Suncu.¹⁸⁵ Njima se prilikom žrtvovanja vadilo još kucajuće srce i pružalo prema nebu u čast Bogu Suncu, a „tijelo bi bilo odneseno ili kremirano ili dano ratniku odgovornom za hvatanje žrtve. On bi to tijelo sasjekao i poslao njegove dijelove važnim ljudima kao prinos, ili bi iskoristio dijelove za ritualni kanibalizam. Na taj način bi se ratnik uspeo stepenicu više u hijerarhiji asteških društvenih klasa, sustavu koji je nagrađivao uspješne ratnike.“¹⁸⁶ Duh koji je nadahnjivao Azteke u njihovim bitkama, može se vidjeti u njihovim himnama glavnom bogu i zaštitniku Azteka – Huitzilopochtliju:

„Huitzilopochtli ... teror, poticatelj sukoba, prevarant, voditelj ratova, ugovarač bitaka, gospodar bitaka; i o njemu je rečeno da je zavitlao svoju plamenu zmiju, svoj vatreni štap; što znači rat, krv i paljenje; i kada je njegov blagdan slavljen, zarobljenici su ubijani, oprani robovi su ubijani, trgovci su ih oprali. I ovako je bio odjeven: s perjanicom od zelenog perja, držeći svoju zmijsku baklju, opasan remenom, s narukvicama na svojim rukama, noseći tirkiz, kao gospodar vjesnikâ“ (Brinton 1890:18).

Procjenjuje se da je u glavnom gradu Tenochtitlanu godišnje bilo žrtvovano 15,000 ljudi (Van Tuerenhout 2005:266). Ovaj sažeti prikaz uloge žrtve u asteškoj koncepciji jasno prikazuje i mjesto milosti, milosrđa i samilosti u toj kulturi. Ona u temeljnim odrednicama i

¹⁸⁴ Ibid. (cf. *Codex Magliabechiano*, Folio 70, <http://art-imagery.com/book.php?id=magliabechiano>)

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Ibid.

konceptijama Azteka jednostavno nije postojala, osim ako bi se vađenje srca da se *istli* oslobodi iz ropstva u tijelu smatralo činom milosti. Da, bogovi su svojom žrtvom stvorili svijet, ali tom žrtvom ljudi nisu bili oslobođeni od prinošenja žrtava sa svoje strane, već *duboko zaduženi*. Bogovi nisu u pravom smislu riječi bili izvor dobara – štoviše, Bog Sunce je čitavo vrijeme bio na granici opstojanja u neprestanim borbama i jedino što ga je održavalo i spašavalo je bila ljudska krv. Jednako tako, prilikom počinjenog grijeha, makar on bio i slušanje neprikladnih stvari, nije bilo milosti, već se morala podnijeti oštra pokora koja je često uključivala samosakaćenje i samožrtvovanje. Individualni grijeh imao je utjecaja na dobrobit kolektiva, i to je bio razlog više za brzo izvršenje ovih samoispaštanja. U tim činovima, kao i u oslobađanju *istlija* otkriva se svojevrсно vjerovanje u dualizam, prema kojem je 'dobra duša zarobljena u lošem tijelu'. Ironično, to je vrlo slično platonističkoj antropologiji koja je prožimala religijska shvaćanja španjolskih konkvistadora koji su osvojili Azteke. Općenito, bilo je mnogo zajedničkih osobina u religijskim shvaćanjima španjolskih osvajača i asteških ratnika, iako su ih potonji, bar na prvi pogled, izražavali brutalnije. U sve to se nekako bizarno uklopilo i asteško očekivanje i vjerovanje u dolazak bijelog bradatog Quetzalcóatla s istoka. Ispunjenje ovog događaja Azteci su vidjeli upravo u dolasku Hernana Cortésa i zato su ga dočekali s velikim počastima. No, on i njegovi pratioci im nisu pružili primjer koji bi ih naučio nešto bolje od onoga što su do tada poznavali. Možda su još dodali koju lekciju o pohlepi, prijevari i izdaji. Pomoću ovih je asteško carstvo bilo konačno uništeno – od strane onih koji su činili okrutnosti „u Kristovo ime“.

4.5.2. Božanski uzor kod Inka: „Moćan, a milostiv“

Usporedno s asteškom moći u Srednjoj Americi, u visokim andskim predjelima Južne Amerike, Inke („narod sunca“) su razvile svoju civilizaciju. Začeli su je djeca Sunca, odnosno boga Intija – Manco Cápac („divan temelj“) i Mama Ocllo („majka plodnost“). Inti je svojoj djeci naredio da podignu glavni grad Carstva Inka na mjestu na kojem se zlatno žezlo (*tapac-yauri*) zabije u zemlju – i to se dogodilo u Cuzcu. Na tom mjestu je Manco Cápac – prvi Sapa Inca („Veliki Inka“) – podigao hram Intiju i osnovao Carstvo i njegov glavni grad. Druga inačica legende o nastanku Carstva Inka kaže da je Manco Cápac bio izravan sin Viracocha (boga stvoritelja i oca Intija), i da je ujedinjavao svoj narod s plemenima koje je sretao na svojim putovanjima, te nakon toga osvojio plemena doline Cuzco.¹⁸⁷ Bez obzira na ove varijacije, narod Inka je vjerovao da je „njihov otac sunce ... poslao njihove pretke da pouče

¹⁸⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Manco_C%C3%A1pac

plemenâ raznim stvarima koje su morala naučiti; da obrađuju zemlju, uzgajaju stoku, žive u miru, poštuju žene i kćeri drugih, i nemaju više od jedne žene“ (Menzies 1918:87) Tako je za vrijeme četrdesetogodišnje vladavine Manco Cápac prenio ljudima civilizacijske izume i uspostavio kodeks zakonâ, kojim je između ostalog ukinuo i ljudsku žrtvu.¹⁸⁸ Obožavanje lokalnih bogova (i vjerojatno duhova u *huacama*) je zamijenio štovanjem boga sunca Intija. Iako je prethodne kultove pustio da postoje usporedno sa štovanjem Intija (Ibid., str. 88), zabranio je njihove idole i dotadašnje oblike žrtvovanja njima u čast (v. De la Vega 1688:18). Inti je bio bog sunca, ali njegov položaj, karakter i priroda su bili drastično drukčiji od boga sunca koga su štovali Azteci (Tonatiuh ili Huitzilopochtli), pa su stoga i oblici njegovog štovanja bili drukčiji (vidimo da je pri samom osnivanju civilizacije Manco Cápac ukinuo ljudsku žrtvu). Glavni blagdan štovanja Intija bio je *Inti Raymi* („Blagdan Sunca“), koji se i danas među starosjediocima održava u vrijeme zimskog solsticija, a tom prilikom se žrtvovala ljama i kukuruz, kako bi se „pozdravio dolazak mladog sunca“.¹⁸⁹ Inti je bio sin Viracocha, koji je stvorio svemir, sunce, mjesec, zvijezde i vrijeme (time što je zapovijedio suncu da se kreće po nebu).¹⁹⁰ Stvorio je ljude tako što je udahnuo dah u veliko kamenje. Ali ovi prvi ljudi su bili „divovi bez mozga“¹⁹¹ koji su loše postupali. Zato ih je uništio i stvorio manje ljude od manjeg kamenja (McLeish 1996), te im naredio da se množe i nasele zemlju (v. De Gamboa 1907:28-58). U drugim legendama nije uništio sve ljude¹⁹², već sačuvao neke od kojih je poslije izveo civilizaciju: „Viracocha je naredio ovim [prvim] ljudima da žive bez svađanja i da poznaju njega i služe mu. Dao im je zakon koji su trebali držati ... Ali kako su se među njima podigli poroci ponosa i lakomosti, prekršili su zakon Viracocha Pachayachachija [„Stvoritelja svih stvari“] i potpavši, kroz ovaj grijeh, pod njegov gnjev ... na sve je došao opći potop [*uñu pachacuti*]“ (Ibid.). Sačuvao je samo Manca Cápac i Mamu Ocllo – od kojih je izveo civilizaciju. U trećoj legendi je on sâm bio otac osmero ljudi (sinova i kćeri) od kojih je nastala ljudska vrsta.¹⁹³ Iako legende o nastanku svijeta variraju, svi se slažu da je Viracocha stvorio svijet, a mnogi su smatrali da je plakao kada je vidio nepravilnosti svojih stvorenjâ, te da će se ponovno pojaviti u vrijeme nevolje.¹⁹⁴ Viracocha je i određeno razdoblje boravio na Zemlji, prerušen kao prosjak, učeći svoja stvorenja temeljima civilizacije i činivši

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ <http://www.sacred-texts.com/nam/mmp/mmp10.htm>

¹⁹⁰ <https://en.wikipedia.org/wiki/Viracocha>

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Koje je na početku stvorio tako što je izgovorio riječ (v. Means 1931:438)

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid.

brojna čuda, hodajući sa štapom i knjigom u ruci (Ibid.). Nakon nekog vremena, otišao je preko Tihog oceana, hodajući po vodi sve dok nije nestao.¹⁹⁵ Iako je Inti bio najistaknutije božanstvo Carstva Inka, njegovi obožavatelji su se često obraćali i izravno njegovom ocu Viracochi. Pachacutecove molitvene himne to slikovito prikazuju:

„O Stvoritelju, korijenu svega, Wiracocha, kraju svega, Gospode u blještavim haljinama, koji ulijevaš život i sve slažeš u red, govoreći: 'Neka bude čovjek! Neka bude žena!' Oblikovatelju, Tvorče, svim stvarima Ti si dao život: bdij nad njima, daj da žive uspješno, sretno, u sigurnosti i miru. Gdje si? Izvan? Unutra? Iznad ovog svijeta u oblacima? Ispod ovog svijeta u sjenama? Čuj me! Odgovori mi! Uzmi moje riječi k srcu! Kroz beskrajne vjekove dopusti mi da živim, obuhvati me u svoje ruke, drži me svojim rukama, primi ovaj prinos, gdje god da jesi, moj Gospode, moj Wiracocha“ (Curl 2005:123).

Već ova pjesma pokazuje veliku dozu povjerenja, čežnje za zajedništvom i počivanjem u rukama Viracocha, koja implicira njegovu naklonu, odnosno milostivu narav, ali sljedeća pjesma to pokazuje još jasnije:

„O Gospode, uspješni, sretni, pobjednički Wiracocha, milostiv i suosjećajan prema narodu: Pred tobom stoje tvoji slabi slugi kojima si podario život i postavio ih na njihova mjesta: dopusti da žive sretno i blagoslovljeno sa svojom djecom i potomcima; ne daj da upadnu u skrivene opasnosti niz usamljenu cestu; daj im da žive mnogo godina bez slabljenja i gubitka, daj da jedu, daj da piju“ (Ibid., str. 133).

Ove himne otkrivaju da se Viracocha štovao žrtvenim prinosom, ali i činjenicu da su se njegovi štovatelji oslanjali na njegovu milost. Isto tako, kao onaj koji je sve stvorio, i to ne svojom žrtvom, već „ulijevanjem života“, nije bio bog kojemu je bilo potrebno prinostiti žrtve kao otplatu duga života ili supstancu koja mu je potrebna za njegove borbe. Iako je Viracocha u službenom bogoštovlju smatran stvoriteljem i izvorom svega, lokalno (u Pachacamacu, od strane kulture Ichma) je kao stvoritelj bio štovan i Pacha Kamaq (keč. „Stvoritelj svijeta“)¹⁹⁶. Himne Stvoritelju svijeta također otkrivaju slične sentimente:

„O Pachacamac! Ti koji si postojao od početka, Ti koji ćeš postojati do kraja, moćan, a milostiv, koji si stvorio čovjeka rekavši: „Neka bude čovjek“, koji nas braniš od zla, i čuvaš naš život i naše zdravlje, jesi li Ti na nebu ili na zemlji? U oblacima ili u dubinama? Čuj glas onoga koji Te zaklinje, i usliši njegove molbe. Daruj nam život vječni, sačuvaj nas, i prihvati ovu našu žrtvu“ (Means 1931:439).

I ovdje se otkriva duboko povjerenje u stvoritelja. On je istodobno *moćan, ali i milostiv*. Ovo je jedan od primjera koji pokazuju i to da prevladavajući božanski karakter i oblik

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Pacha_Kamaq

obožavanja u Carstvu Inka nije bio isključivo nametnut odozgo, već je među nekim lokalnim kulturama postojao i prije. Narodi Inka otkrivaju drastično drukčiji pogled na karakter božanstva i odnos žrtve i milosti od onog koji su gajili Azteci. Dok su kod potonjih ljudske žrtve imale glavnu riječ u obožavanju, kod Inka je to bila rijetkost i izuzetak (pošto je sâm osnivač Manco Cápac zakonski ukinuo ljudsku žrtvu). U posljednje vrijeme, arheološka otkrića *capacocha* u Andama, u prvi plan su stavila postojanje ljudskih žrtava i kod Inka, i to djece. One su se zaista odvijale, kako svjedoče i kolonijalni zapisi, i to u odgovoru na iznimne situacije, poput „potresa, suša, vulkanskih erupcija“ (Andrushko et al. 2011:323), a prinosile su se planinskim bogovima. Izgleda da se u vrijeme kada su Španjolci već došli ona provodila i pri važnim političkim promjenama, nakon smrti Sape Ince i za inauguraciju novog (Ibid.). Međutim, *capacocha* je po svojoj prirodi bila drastično drukčija od asteških žrtava. Kao prvo, bila je voljna – dijete je bilo svjesno da će postati žrtva, i mjesecima, pa i godinama se pripremala za to, hraneći se elitnom hranom. Ovom djetetu je ukazana velika čast zbog toga što će se žrtvovati. „Odjevena su u izvrsnu odjeću i nakit i otpraćena u Cuzco da se susretnu s carom, gdje se održala gozba u njihovu čast. ... [A zatim je] veliki svećenik Inka na obred žrtvovanja poveo žrtve na visoke planinske vrhove“¹⁹⁷ Put je bio težak, ali se prema žrtvama postupalo milostivo, s nastojanjem da se ublaži njihova bol. Na mjestu žrtvovanja, „djeci je dano alkoholno piće kako bi se umanjila bol, strah i otpor, a onda su ubijena davljenjem, udarcem u glavu ili ostavljanjem da izgube svijest u ekstremnoj hladnoći i umru od izlaganja istoj“.¹⁹⁸ Iako razmatranje *capacocha* ostavlja bol u duši, ona je bila mnogo rjeđa i manje okrutna od asteških žrtava. Unatoč tome što ljudska žrtva kod Inka nije bila uobičajena stvar, ipak se posezalo za njom u kriznim situacijama. To pokazuje koliko je lako pasti u religijske ekstremizme kada pritisne kriza i otkriva tendenciju prisutnu u mnogim narodima da vjeruju kako se velike nevolje mogu izbjeći ispaštanjem s ljudske strane. *Capacocha* stoji i kao upozorenje i kao pouka nama danas da je u kriznim situacijama potreban poseban oprez kako ne bi došlo do ekstremnih religijskih mjera. Unatoč *capacochi*, Carstvo Inka je bila kultura koja je uvodila velike promjene gdje god se širila, iskorjenjujući običaje okrutnih ljudskih žrtava i štjući božanstva s mnogo milostivijim karakterom od onih kod Azteka i Maja u Srednjoj Americi ili prethodnika na vlastitom području (npr. kulture Moche). Inke su očigledno provodile veliku reformu na kontinentu Južne Amerike i „da nije bila zaustavljena

¹⁹⁷ <https://en.wikipedia.org/wiki/Capacocha>

¹⁹⁸ Ibid.

dolaskom Španjolaca, može biti da bi pročišćavajuća djelatnost nove religije još mnogo postigla“ (Menzies 1918:87).

4.6. Ceremonijalni masakr religijskih disidenata u Parizu 21. siječnja 1535.

U ovom primjeru se vraćamo na stari kontinent, ali ostajemo u istom dobu i bavimo se istom religijom koja je zaustavila reformu Inka, a to je srednjevjekovno rimsko kršćanstvo. Kako je spomenuto u primjeru rimskog *pax deoruma*, ono je nastalo nakon što rimski vladari nisu mogli ugušiti širenje kršćanstva, te su ga tada proglasili slobodnom, a zatim i državnom religijom. Međutim, da bi održao sklad u Carstvu u kojem je ipak i tada većinsko stanovništvo bilo pogansko, Konstantin je svojim dekretima pogodio sinkretističkom obliku kršćanstva, koje je 'kristijaniziralo' elemente rimske religije (npr. mitraističke misterije) i helenističke filozofije (npr. neoplatonizam), a i bivša poganska svetišta (što je na našim prostorima izvršno istraživano¹⁹⁹, ali loše prihvaćeno). Ti kršćani su na kraju postupno preuzeli vlast nad Rimom, na čelu s rimskim biskupom, koji je sada postao kršćanski pontifeks, odnosno papa, i glavni ekleziološki i doktrinalni autoritet, tj. glava Crkve. Kršćani koji su kao autoritet i dalje željeli držati samo Sveto pismo (v. Geertz 1973:110) bili su prisiljeni pronaći sklonište u pustim krajevima, iako su i tamo pronalazeni i ubijani (npr. Valdenzi u dolinama Pijemonta)²⁰⁰. Međutim, situacija se promijenila kada su se unutar Crkve počeli javno podizati glasovi protiv odstupanja crkvene prakse i doktrine od naučavanja Biblije. Počevši u 14. st. s „jutarnjom zvijezdom Reformacije“, Johnom Wycliffeom, čiji spisi su kasnije pokrenuli Jana Husa u Češkoj, u Europi se polako počeo rađati ovaj veliki reformni pokret za povratak izvornom kršćanstvu.²⁰¹ Nakon gušenja husita u Češkoj, Reformacija je za neko vrijeme ponovno otišla *underground*, da bi se punom silom podigla nakon Lutherovog pribijanja tezâ protiv kupovanja oprosta. Budući da su Lutheru u obranu stali knezovi slobodnih njemačkih gradova (po čijem protestu u Speyeru su protestanti dobili naziv), Reformacija je konačno dobila ozbiljan zamah, te se počela širiti cijelom Europom. Paralelno s Lutherom, slična odstupanja je uočio i Zwingli u Švicarskoj, iako nije znao za ono što se zbivalo u Njemačkoj.²⁰² Reformacija je uskoro stigla i u Francusku. Međutim, za razliku Njemačke, Švicarske, Nizozemske, Skandinavije i Engleske, nije se zadržala. Neko vrijeme ju je francuski kralj

¹⁹⁹ Ponajprije zahvaljujući Katičiću, Belaju, Vinščaku i Šanteku. Za najbolju studiju 'kristijanizacije' poganskih bogova na ovim prostorima v. Belaj 2009a.

²⁰⁰ I rani keltski kršćani su do kraja 6. st. djelovali neotkriveni i slobodni od rimske hijerarhije (Wylie 1887:sv. 2)

²⁰¹ Kako je to prof. Belaj nazvao na predavanju iz „Uvoda u etnologiju“ kad sam ga 2005. slušao kao bruoš.

²⁰² Merle d'Aubigné 1842, sv. 8, pogl. 9

Franjo I. tolerirao i kolebao se između Reformacije i Rima, ali jedan događaj je presudio: plakati protiv mise. Bijesan na ovu drskost, odlučio je istrijebiti disidente i to je izvršio na ceremonijalni način. Ovaj događaj služi kao izvrstan prikaz dva različita pogleda na odnos žrtve i milosti.

4.6.1. Golgota nasuprot misi

Vraćajući se biblijskim temeljima kršćanstva, protestanti su izbacili misu iz svog bogoštovlja, a uveli natrag večeru Gospodnju. Dok je misa shvaćena kao žrtveno slavlje pri kojoj hostija transsubstancijacijom postaje doslovno Kristovo tijelo koje zatim jedu sudionici obreda (a svećenici isto čine s misnim vinom koje se pretvara u Kristovu krv), večera Gospodnja je shvaćena kao simbolični i komemorativni obred koji podsjeća vjernike na Kristovu žrtvu prinesenu na Golgoti, kao i na to da će se Isus vratiti.²⁰³ Dok se u misi *žrtva ponovno obavlja na mjestu obreda* gdje je svećenik nanovo stvorio Kristovo tijelo, u večeri Gospodnjoj se umovi vjernika usmjeravaju na *žrtvu koja je već prinesena u povijesti* na Golgoti. Dok u misi vjernici imaju udjela u Kristovoj žrtvi jedenjem hostije, u večeri Gospodnjoj se Kristova žrtva prima duhovnim 'jedenjem Riječi'.²⁰⁴ Međutim, ono što je u ovom primjeru posebno zanimljivo je to da misa stavlja oslonac na *kontinuirano žrtvovanje*, dok večera Gospodnja stavlja oslonac na *žrtvu prinesenu jednom zauvijek*. Čini se da su pogled na bogoslužje sličan rimskoj misi imali i židovski obraćenici na kršćanstvo kojima je upućena poslanica Hebrejima (što sugerira da većina njih, bar pred kraj stare i na početku nove ere, u žrtvama nisu vjerom gledali Mesiju). Ključan tekst nalazi se u Heb 10,11-21:

„I svaki je svećenik dan za danom u bogoslužju te učestalo prinosi iste žrtve, koje nikako ne mogu odnijeti grijeha. A ovaj, pošto je prinio jednu jedincatu žrtvu za grijeh, zauvijek sjede zdesna Bogu čekajući otad dok se neprijatelji ne podlože za podnožje nogama njegovim. Jednim uistinu prinosom završava usavrši posvećene. A to nam svjedoči i Duh Sveti. Pošto je doista rekao: "Ovo je Savez kojim ću se svezati s njima nakon ovih dana", Gospodin govori: "Zakone ću svoje staviti u njihova srca i upisati ih u dušu njihovu. I grijeha se njihovih i bezakonja njihovih neću više spominjati. A gdje su grijesi oprošteni, nema više prinosa za njih. Imamo dakle, braćo, slobodan ulaz u Svetinju po krvi Isusovoj – nov i živ što nam ga On otvori kroz zavjesu, to jest svoje tijelo; imamo i Velikog svećenika nad kućom Božjom.“

²⁰³ „Ovo činite kad god pijete, *meni na spomen*. Doista, kad god jedete ovaj kruh i pijete čašu, smrt Gospodnju navješćujete *dok on ne dođe*“ (1. Kor 11,25.26, kurziv dodan).

²⁰⁴ „Duh je onaj koji oživljuje, tijelo ne koristi ništa. Riječi koje sam vam govorio duh su i život su.“ (Iv 6,63)

Ovdje su prikazana dva pogleda na žrtvu: jedan je usredotočen na ljudskog svećenika na zemlji, a drugi je usredotočen na božanskog svećenika na nebu. U prvom se žrtve kontinuirano prinose i grešnik koji sagriješi ima potrebu za 'svježom' žrtvom kojom bi počinjeni grijeh bio iskupljen. U drugom je žrtva već prinesena (Krist je na Golgoti ispaštao za svaki grijeh), a grešnik koji sagriješi ide izravno velikom svećeniku na nebu (uskrslom Kristu) koji posreduje za njega na temelju vlastite žrtve koju je već prinio. Slična dva suprotstavljena pogleda su se susrela i u Parizu u 16. st. Zbog želje da se vrate biblijskom naučavanju, reformatori su odbacili misu u svom bogoslužju, a francuski protestanti su otišli korak dalje i učinili nesmotren postupak – polijepili su plakate protiv mise po cijelom Parizu i drugim gradovima²⁰⁵, pa čak i na vrata kraljevog dvorca.²⁰⁶

4.6.2. Žrtvovanje disidenata

Kada je kralj ugledao ovaj plakat na vratima vlastitog dvorca, „njegov naslov i drskost njegovog postavljanja na vrata njegovog privatnog boravišta Franju je toliko uznemirilo da ga nije bio sposoban pročitati. Predao ga je svojim dvoranima koji su mu ga pročitali. Neko vrijeme je ostao stajati blijed i bez teksta; ali onda je njegov bijes izbio u strašnim riječima: 'Neka svi budu uhvaćeni, i neka se luteranstvo potpuno istrijebi!'“²⁰⁷ Odredio je svom pukovniku Jeanu Morinu da provede istragu i pronade sve luterane u gradu.

„Parlament, Sorbonna i svećenici su bili odlučni da ovu krizu preokrenu u veliku korist. ... Morali su se pobrinuti da se kraljev gnjev ne utiša; nisu smjeli štedjeti na lomačama; *svaka od njih će biti sveti oltar, a svaki stradalnik zahvalna žrtva, da očisti zemlju dvostruko zagađenu bogohulnim plakatom*. ... Iznad svega, moraju održati gnjev naroda na najvišoj razini. Najalarmantnije glasine su počele kružili Parizom. Luteranima su pripisane najsvirepije namjere. Oni su se urotili, bilo je rečeno, da zapale sve javne zgrade i masakriraju sve katolike. Optuženi su za to da su pokušavali opkoliti kralja i srušiti monarhiju, pa i samo društvo. Željeli su od Francuske učiniti pustinju. Tako se šaptalo, i ove strašne glasine su se pohlepno slušale, a gomila je vikala: 'Smrt, smrt hereticima!'“²⁰⁸

Pronađen je izdajnik koji je znao gdje žive luterani i organizirana procesija sa svetim sakramentom Kristovog tijela, uz koju je izdajnik išao. „Kuće pored procesije zaognute su u crno, a sporim i svečanim korakom, fratar i svećenik je prolazio noseći Hostiju, dok je nakon njega išla mnogobrojna skupina nosača tamjana i pjevača.“²⁰⁹ Kada bi procesija prošla pored

²⁰⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Affair_of_the_Placards

²⁰⁶ Wylie 1878, sv. 13, pogl. 19

²⁰⁷ Wylie 1878, sv. 13, pogl. 19.

²⁰⁸ Wylie 1878, sv. 13, pogl. 20., kurziv dodan

²⁰⁹ Ibid.

kuće nekog luterana, izdajnik je bez riječi napravio dogovoreni znak, a službenici su zatim ušli u kuću i izveli luteransku obitelj. Svi su sa strahom očekivali procesiju i „književnici su drhtali jednako kao i protestanti“.²¹⁰ Nakon što su disidenti pronađeni, odvijala su se javna mučenja i pogubljenja koje nije lako opisivati zbog njihove okrutnosti.²¹¹ Međutim, to je bio tek početak serije ceremonijalnih masakara, jer „*još žrtava je moralo biti prinešeno da bi se izvršilo ispaštanje za uvredu upućenu Nebu u aferi s plakatima, i još krvi je trebalo prolići da bi se zemlja očistila od strašnog oskrnuća*“ koje je pretrpjela. Tako su govorili svećenici u prisutnosti kralja. Podsjetili su ga da je ovo kriza u Francuskoj, da je on najstariji sin Crkve, da je ovu titulu dužan održati neoskrnutom, i prenijeti ju s čašću svojim nasljednicima, te su ga poticali da sa svom strogošću *nastavi izvršavati te krvave rituale pomoću kojih će njegovo prijestolje i kraljevstvo biti očišćeno*. Franjo I. je bio i više nego voljan poslušati.“²¹²

Dana 21. siječnja 1535. organizirana je grandiozna procesija s krvavim interludijima koju Wylie opisuje s mnogo detalja, a ovdje iznosimo samo jedan dio:

„Velika mnoštva sa sela počela su pritjecati u Pariz. U gradu su se vršile velike pripreme za spektakl. Kuće uz procesiju su previjene žalbeničkim zastorima, a u razmacima su se podizali oltari na koje se Hostija mogla postaviti prije nego što dođe na svoje odredišno počivalište na visokom oltaru crkve Notre Dame. ... Pred svim vratima gorjele su baklje u čast 'Svetog Sakramenta' ... Nikad prije nije bilo toliko relikvija koji su paradirali ulicama Pariza. ... Hostiju je nosio pariški biskup pod veličanstvenim baldahinom, koji su držala četiri kneza Francuske... Iza hostije išao je kralj... Franjo I. tog dana nije nosio ni krune ni kraljevskog odijela. ... Gologlav, oborena pogleda, sa zapaljenom svijećom u ruci ... kralj Francuske pojavio se kao pokajnik. On je bio glavni ožalošćenik u tom velikom nacionalnom činu poniženja i pokajanja. ... Duga procesija ušla je u vrata crkve Notre Dame ... i izvršila se misa u prisutnosti vjerojatno najsajnijeg skupa koji se do tada okupio u tom velikom nacionalnom hramu ... Kada je ceremonija zaključena, kralj se vratio u biskupsku palaču, gdje je večerao. Nakon večere je sve okupljene pozvao u veliku dvoranu. ... Govor koji je Franjo I. održao ovom prilikom ... bio je dirljiv i elokventan. ... 'Bog je napadnut u Svetom Sakramentu' ... 'Oh, zločina, hule, dana tuge i bruke. ... Kao što je istina, gospodo, da sam ja vaš kralj ... [tako je i istina da] kad bih znao da je jedan od mojih udova zaražen ovom mrskom trulošću, dao bih ga odsjeći... Još više: kad bih vidio dvoje djeteta time oskrnjeno, ne bih ga poštedito... Ja bih ga sam predao i žrtvovao Bogu.' Suze su ugušile njegov glas, a čitav je zbor plakao i jednodušno klicao: 'Živjet ćemo i umrijet ćemo za

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ v. Ibid. par. 10.

²¹² Wylie 1878, sv. 13, pogl. 20., kurziv dodan

katoličku religiju! ... Na kratkim razmacima bile su podignute lomače za spaljivanje krivovjера. Uređeno je da pojedine lomače budu zapaljene kad prođe kralj, tako da bude svjedok pogubljenja.”²¹³

Pogubljenje ovih francuskih religijskih disidenata bilo je po svojoj prirodi vrlo slično pogubljenju disidenata u Rimu radi osiguranja *pax deorum*. I ovdje je 'nebo tražilo žrtve kojima bi se očistila okaljана zemlja' i riješila kriza, i ovdje nije moglo biti blagoslova bez kolektivne religijske ujedinjenosti. No, za razliku od antičkog Rima, iz čijih pogubljenja su se ovakva uvjerenja mogla najčešće samo implicitno iščitavati, ovdje su ona izrečena eksplicitno i od ovog pogubljenja je načinjen doslovni, svečani, javni religijski obred prinošenja žrtava. Isto tako, dok je 'kriza-okidač' za žrtve u antičkom Rimu bila prirodne, ekonomske, društvene i političke naravi, ovdje je kriza bila isključivo religijska (i politička). Sve kozmičke sile bile su uvrijeđene drskim huljenjem protiv svete mise – takva sloboda govora nije se smjela tolerirati. Iako ti plakati nisu bili najmudriji i najsmotreniji potez od strane francuskih protestanata, odgovor koji je uslijedio nije imao ni trunčice milosti. Jedino rješenje je bilo prinošenje ljudskih žrtava – i dok Azteci bar nisu prikrivali svoje ratoborne i okrutne namjere, ovdje je to bilo zaogrнуто plaštem svetosti, pravednosti i pokajanja. Ceremonijalni masakr u Parizu 1535. jedan je od primjera u kojem je odnos žrtve i milosti ekstremno neuravnotežen – pomirenje s razjarenim nebeskim silama može se ostvariti jedino prinošenjem žrtava s ljudske strane, koje će za to biti 'zahvalne'. Isto tako, i u ovom slučaju se radi o javnom kultu, u kojem nije bitno spasenje individualne duše, već 'očišćenje' zemlje od strašnih religijskih otpadnika, zlih napadača društveno prihvaćene vjere. Koliko je ovaj primjer drukčiji od onoga koji je Roger Williams, poznati teolog i miljenik Indijanaca Narragansettskog zaljeva²¹⁴, pokazao svijetu samo stoljeće kasnije kada je osnovao Rhode Island, prvu državu utemeljenu na načelu slobode savjesti. Protjeran od strane protestanata iz Massachusettskog zaljeva kojima se zamjerio zbog protivljenja njihovim zakonima o obveznom dolasku u crkvu za sve, uključujući i ateiste (što je smatrao krajnjim licemjerjem²¹⁵), bio je odlučan stati na kraj svakom ugnjetavanju slobode savjesti, vjere, mišljenja i izražavanja. Iako je bio oštri protivnik kveкера i pisao mnoge polemike protiv njihovih vjerovanja i praksi, objeručke ih je prihvaćao na Rhode Island kao progonjenu manjinu i spremno im pružao slobodu da vjeruju i čine ono s čime se on oštro ne slaže. To je bilo zato što je znao razlikovati intelektualno-

²¹³ Wylie 1878, sv. 13, pogl. 20. i 21.

²¹⁴ Između ostalog i zbog toga što se zalagao za to da indijanski starosjedioci imaju ekskluzivno pravo na zemlju, i osigurao da se to uvrsti u povelju Rhode Islanda: http://en.wikipedia.org/wiki/Royal_Charter_of_1663

²¹⁵ „Prisiljavati ljude da se ujedinjuju s onima drukčijeg vjerovanja smatrao je povredom njihovog prirodnog prava; silom vući nereligiozne i nesklone na bogoslužje znači zahtijevati od ljudi licemjerstvo. 'Nikoga se ne bi trebalo tjerati da ide na bogoslužje ili', dodao je, 'da održava bogoslužje protiv svog pristanka.'“ (Bancroft 1868:250).

duhovnu diskriminaciju (umno razlučivanje) od osobne i društvene diskriminacije (marginalizacija i progonstvo neistomišljenika). Drugim riječima, i kada je bio uvjeren da je netko u ozbiljnoj zabludi, imao je milosti prema njemu.

Smatrao sam korisnim i lijepim negativan primjer iz ovog poglavlja završiti njegovom pozitivnom suprotnošću, od kojeg i danas mogu učiti svi, uključujući i sâm SAD, koji sve manje cijeni slobode, a sve više 'sigurnost' i borbu protiv 'terorista' koji 'kaljaju' zemlju. Trebali bi proučiti što se događalo u Rimu u 3. st. ili u Parizu u 16. st. ili u Americi u 17. st.

5. ZAKLJUČAK

Obrađeni primjeri, koji su samo zagrebali površinu, pokazuju nam koliko različit i raznovrstan odnos žrtve i milosti može biti u raznim kulturama i religijama. Ali iako postoje mnoge varijacije, izgleda da su prisutna dva osnovna oblika – u jednom se štovatelji više oslanjaju na žrtvu koju prinose, a u drugom se više oslanjaju na božansku milost. Kod ovih drugih također postoje obredi žrtvovanja, ali oni nisu njihov glavni oslonac za stjecanje božanske naklonosti, nego je to milostiv karakter božanstva koje štuju. Kod njih često nema posve jasne slike na koji način su žrtve koje prinose povezane s tom božanskom milošću. Ipak, kod nekih je stvar posve jasna – samo božanstvo je u svojoj milosti prinijelo žrtvu za njihove grijeha da oni ne bi morali umrijeti – oni se zato oslanjaju i na milost i na žrtvu, ali ne svoju, već božansku. Ipak, postoje slučajevi u kojima su se božanstva žrtvovala, a da to ipak nije pružilo milost njihovim štovateljima, već ih duboko zadužilo, zbog čega sada sa svoje strane moraju neprestano prinosit žrtve (kako asteški slučaj pokazuje). Unatoč tome što je uglavnom jedan od ova dva tipa činio uobičajeni dio neke kulture ili religije, izgleda da su se nekad i unutar iste kulture, pa i religije našla ova dva oblika. A kada se nađu na istom mjestu, oni su uvijek suprotstavljeni, pa i u sukobu, bilo da se on odvija između dvaju različitih kultura (npr. Rimljani protiv kršćana, Azteci nasuprot Inkama), ili unutar iste kulture (izraelski ideal nasuprot formalizmu), pa čak i unutar istog uma (kao što Lutherovo detaljno dokumentirano duhovno iskustvo pokazuje). Jedna kros-kulturna razlika koja se često ponavlja je i razlika između bogova koji su u nekom trenutku nastali i uvijek postojećih bogova od čijeg stvaralačkog djela je sve ostale nastalo (ukratko: stvoren bog ili bog stvoritelj). Prvi imaju potrebe koje im ljudi ispunjavaju prinošenjem žrtava, a drugi, pošto su izvor svega što postoji, nemaju potrebe, već oni ispunjavaju ljudske potrebe. Prvi model se temelji na uzimanju, a drugi na davanju. S ovime često korelira i opreka između naglaska na ritualizam ili unutarnji moral. Stvoreni bogovi uglavnom traže ispravno ispunjavanje žrtvenih

dužnosti (npr. u Babilonu i Rimu), dok stvoritelji uglavnom traže unutarnju čistoću srca i ispravno moralno postupanje, često s naglaskom na pravednost i milost (npr. Shangdi i Jahve). I na kraju, u pokušaju svođenja odnosa žrtve i milosti na najjednostavniji konceptualni okvir, možda bi se cjelokupna tematika mogla svesti na pitanje *prihvatanja*. U slučaju gdje je oslonac vlastita žrtva, štovatelj se trudi zadovoljiti božanstvo onime što pruža. U slučaju gdje je milost oslonac, štovatelj je već prihvaćen od strane božanstva takav kakav jest, a ono mu daje i milost potrebnu da se promijeni. Ovo se može transponirati čak i na nereligijske sfere: npr. netko se ne može voljeti ako ne izgleda dobro, ili ako nije postigao nešto značajno – drugim riječima, ako nije prinio dobru 'žrtvu' samom sebi (ili društvu) da bi zadovoljio sebe (ili društvo). Neki pokreti suvremenih američkih evangelika idu čak tako daleko da uspjeh smatraju dokazom Božje prihvaćenosti – ako ti ide, u Božjoj si milosti, ako ne, nisi²¹⁶ (ideja koju, usput, cijela biblijska knjiga o Jobu, oštro kritizira). Grananja ove dihotomije mogla bi se još mnogo istraživati (dolazi na um i OKP kao psihološki fenomen koji svojim oblicima upadljivo nalikuje na ritualno-žrtvene obrasce). Međutim, možda bi najplodnije i najprimjenjivije područje bilo ono koje Geertz (1973:119) naziva „najzanemarenijim od strane socijalnih antropologa“, a to je pomaljanje religijske perspektive u društveno djelovanje (Ibid.), odnosno proučavanje „utjecaja vjerskih sustava na socijalne sustave (i sustave osobnosti)“ (Ibid., str. 122). Iako bi se ovdje obrađeni primjeri shvaćanja odnosa žrtve i milosti trebali posebno istražiti s ciljem analize socijalnih implikacija, budući da je „idiosinkratski karakter onoga kako se različite skupine ljudi ponašaju zbog onoga što vjeruju da su iskusili ... jasan“ (Ibid.), već i sada su dobiveni mnogi uvidi. Primjerice, oni koji nisu vjerovali u već prinesenu žrtvu dovoljnu za sve grijeh, lako su posezali za društvenim žrtvovanjem kada su se našli u krizi. A u naše vrijeme, kada su krize sve češće i dublje, pa čak i globalna popularna kultura šalje zabrinjavajuće dvosmislene poruke²¹⁷, ne bismo smjeli ostati inertni. Slijedeći definiciju antropologije prema Ruth Benedict koja smatra da je glavna svrha te znanosti „učiniti svijet sigurnim za ljudske razlike“ (Haviland 2013:134), ovdje se otvara izuzetno zanimljivo, produktivno i primjenjivo polje istraživanja za antropologe: kako određena vjerovanja i shvaćanja odnosa žrtve i milosti usmjeravaju socijalno djelovanje.

²¹⁶ Tzv. „evanđelje uspjeha“ ili „teologija uspjeha“ koja je „postala ekstremno popularna u SAD-u i Latinskoj Americi“ (Nanda & Warms 2009:301), a neki od najznačajnijih provodnika ove teologije široj nekršćanskoj i globalnoj javnosti su popularna knjiga *Tajna* (prevedena i kod nas) i Oprah Winfrey (Clarke 2013:169).

²¹⁷ Najnovija Spielbergova hit-serija *Terra Nova* tvrdi da se ta nova zemlja ne može ostvariti bez žrtava (www.ufodigest.com/article/terra-nova-there-no-paradise-without-sacrifice).

6. LITERATURA

- ALASUUTARI, Pertti. 1995. *Researching Culture: Qualitative Method and Cultural Studies*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.
- ANDO, Clifford. 2009. *The Matter of the Gods*. Berkeley: University of California Press, str. 6
- ANDRUSHKO, Valerie A. 2011. „Investigating a child sacrifice event from the inca heartland“ U *Journal of Archaeological Science*, Vol 38, str. 323-333
- BACCHIOCCHI, Samuele. 1998. (1977.) *Od subote do nedjelje: Povijesna studija pojave štovanja nedjelje u ranom kršćanstvu*. Zagreb: Znaci vremena (Rim: Pontificia Università Gregoriana Press).
- BAILEY, Ney. 2002. *Faith Is Not a Feeling*. Colorado Springs: WaterBrook Press, str. 145
- BANCROFT, George. 1868. *History of the United States of America. Volume I*. New York: D. Appleton And Company, str. 250
- BELAJ, Marijana. 2008. „I'm not religious, but Tito is a God': Tito, Kumrovec, and the New Pilgrims“ U *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, ur. Margry, Peter Jan. Amsterdam: Amsterdam University Press, str. 71-93.
- BELAJ, Vitomir 2009a. „Poganski bogovi i njihovi kršćanski supstituti“ U *Studia ethnologica Croatica*, Vol. 21., str. 169-197
- BELAJ, Vitomir. 2009b. „Nestvarna slika u zrcalu nije trajala ni jedan cijeli dan... (skica za zrcalnu autobiografiju)“ U *Etnolog Vitomir Belaj: Zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja*, ur. Petrović Leš, Tihana. Zagreb: FF press, str. 11-35
- BIDNEY, David. 1953. *Theoretical Anthropology*. New York – London: Columbia University Press.
- BOTTÉRO, Jean. 1995. *Mesopotamia*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOTTÉRO, Jean. 2001. *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: University of Chicago Press.
- BOWKER, John & Jean HOLM, ur. 1994. *Worship: Themes in Religious Studies*. London – New York. Continuum International Publishing Group.
- BRINTON, Daniel G. 1890. *Rig Veda Americanus. Sacred songs of the ancient Mexicans, with a gloss in Nahuatl*. Philadelphia: D. G. Brinton (Harvard University Library), str. 18
- BURKERT, Walter. 1983. „From Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth.“ U *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, ur. Carter, Jeffrey. New York – London: Continuum International Publishing Group, str. 212-238
- BUSCH, Wilhelm. 2000. *Spoved' pri Verdune (Confession near Verdun)*. Kežmarok: ViViT, str. 100
- CARTER, Jeffrey, ur. 2003. *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*. New York – London: Continuum International Publishing Group.
- CHAN, Wing-Tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, str. 790
- CLARKE, Matthew. 2013. *Handbook of Research on Development and Religion*. Northampton – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, str. 164-181
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, str. 274

- CURL, John. 2005. *Ancient American Poets*. Tempe: Bilingual Press (Arizona State University), str. 123
- D'ANDRADE, Roy G. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'ANDRADE, Roy G. & Claudia STRAUSS. 1992. *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIES, Charlotte Aull. 1999. *Reflexive Ethnography: A guide to researching selves and others*. London – New York: Routledge.
- DE GAMBOA, Pedro Sarmiento. 1907. *History of the Incas*. Cambridge: The Hakluyt Society, str. 28-58
- DE LA VEGA, Garcilaso. 1688. *The Royal Commentaries of Peru*. London: Miles Flesher.
- DESPLAND, Michel. 2010. *What can we learn from Mauss on sacrifice and gift*. Revista de Estudos da Religião, <http://www.pucsp.br/rever/relatori/despland01.htm> (z.p.: 19. 7. 2013.)
- DEUTSCHER, Guy. 2007. *Syntactic Change in Akkadian: The Evolution of Sentential Complementation*. New York: Oxford University Press US, str. 20–21
- DONINGER, Wendy. 1999. *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*. Springfield: Merriam-Webster, str. 212
- DOUGLAS, Mary. 1980. *Edward Evans-Pritchard*. New York: The Viking Press, str. 3
- DUNSTAN, William E. 2010. *Ancient Rome*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, str. 431
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1953. „The Sacrificial Role of Cattle Among the Nuer“ *U Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 23, No. 3., str. 181-198
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1956. *Nuer Religion*, Oxford: Oxford University Press, str. 331
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GOLDSTEIN, Ivo. 1990. „Proces marginalizacije Židova u Bizantu: državna i duhovna vlast, treći stalež i Židovi od 5. do 7. st.“ *U Radovi*, Vol. 23, str. 5-40
- HAASE, Wolfgang. 1978. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Berlin: Walter de Gruyter, str. 1829-1835
- HASTINGS, James. 1908. *Encyclopaedia of religion and ethics, Vol 11*. New York: Charles Scribner's Sons.
- HAVILAND, William A. 2013. *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. Stamford: Cengage Learning, str. 134
- HEKSTER, Olivier J. 2008. *Rome and Its Empire: AD 193-284*. Edinburgh: Edinburgh University Press, str. 69-82
- HUBERT, Henri & Marcel MAUSS. 1964. *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: University of Chicago Press.
- JAINI, Padmanabh, ed. 2000. *Collected papers on Jaina studies (1st ed.)*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, str. 137.
- JASTROW, Morris, Jr. 1915. *The Civilization of Babylonia and Assyria. Its Remains, Language, History, Religion, Commerce, Law, Art, and Literature*. Philadelphia – London: J. B. Lippincott Company.

- JORDAN, Michael. 2008. *U ime Božje. Nasilje i razaranje u svjetskim religijama*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- KEEN, Benjamin. 1990. *The Aztec Image in Western Thought*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- KRAMER, Samuel Noah. 1963. *The Sumerians: their history, culture, and character*. Chicago: The University of Chicago Press.
- KREJČÍ, Jaroslav & Anna KREJČOVÁ. 1990. *Before the European Challenge: The Great Civilizations of Asia and the Middle East*. Albany: State University of New York Press, str. 9-18.
- LAM, Joseph Sui Ching. 1998. *State Sacrifices and Music in Ming China: Orthodoxy, Creativity, and Expressiveness*. Albany: State University of New York Press.
- LANE FOX, Robin. 2006. *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome*. Toronto: Penguin, str. 598-601
- LANG, Andrew. 1909. *The Making of Religion*. London – New York – Bombay – Calcutta: Longmans, Green, and Co., str. 280
- LEGGE, James. 1852. *The notions of the Chinese concerning God and Spirits*. Hongkong: Hongkong Register Office.
- LEGGE, James. 1893. *The Chinese Classics, Vol. I, The Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean*. Oxford: Oxford University Press.
- LEON-PORTILLA, Miguel. 2012. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuátl Mind*. Norman: University of Oklahoma Press, str. 104-136
- LEWIS, Mark E. 2007. Poglavlje „Religion“ U *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. London: Belknap Press, str. 176-206
- LÓPEZ-MENCHERO, Fernando. 2012. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. Indo-European Language Association, <http://indo-european.info/indo-european-lexicon.pdf>
- MACDONALD, Fiona. 2009. *The Aztec and Mayan Worlds*. New York: The Rosen Publishing Group, str. 50
- MATASOVIĆ, Ranko. 2010. *A Reader in Comparative Indo-European Religion*. Sveučilište u Zagrebu, <http://mudrac.ffzg.unizg.hr/~rmatasov/PIE%20Religion.pdf>
- McLEISH, Kenneth, ur. 1996. *Bloomsbury Dictionary of Myth*. London: Bloomsbury Publishing Ltd., <http://www.credoreference.com/entry/2121372> (zadnji pristup: 19. 7. 2013.)
- MEANS, Phillip Ainsworth. 1931. *Ancient Civilizations of the Andes*. New York: Charles Scribner's Sons, str. 437-439
- MENZIES, Allan. 1918. *History of Religion: A Sketch of Primitive Religious Beliefs and Practices, and of the Origin and Character of the Great Systems*. New York: Charles Scribner's Sons.
- MERLE D'AUBIGNÉ, Jean-Henri. 1842. *Histoire de la Réformation du seizième siècle*. Paris: Firmin Didot – Genève: Kaufmann.
- MOORE, Jerry D. 2002. *Uvod u antropologiju: Teorije i teoretičari kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- MOSZYŃSKI, Kazimierz. 1962. *Glavni pravci i metode etnoloških nauka*. Beograd: Biblioteka etnološkog društva Jugoslavije.

- NANDA, Serena & Richard L. WARMS. 2009. *Cultural Anthropology*. Stamford: Cengage Learning, str. 301
- PARTRIDGE, Christopher, ur. 2005. *Enciklopedija novih religija: Nove religije, sekte i alternativni duhovni pokreti*. Zagreb: Naklada Ljevak, str. 397
- PERISTIANY, John G. & Julian PITT-RIVERS. 2005. *Honor and Grace in Anthropology (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology)*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 216-17
- PETROVIĆ LEŠ, Tihana, ur. 2009. *Etnolog Vitomir Belaj: Zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja*. Zagreb: FF press.
- PORTER, Bill, prev. 2004. *The Heart Sutra: The Womb Of Buddhas*. Berkeley: Shoemaker & Hoard, str. 44-45
- POTTER, David S. 2004. *The Roman Empire at Bay: Ad 180-395*. London: Routledge.
- PITT-RIVERS, Julian. 2011. „The place of grace in anthropology“ in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 1, No. (1), str. 423–450
- RATTI, Achille (Papa Pio XI.). 1931. Enciklika *Quadragesimo anno*. Rijeka: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, str. 6
- RICOEUR, Paul. 1973. „The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text“ in *New Literary History*, Vol. 5, No. 1, What Is Literature?, str. 91-117
- RICOEUR, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROBERTSON SMITH, William. 1894. *Religion of the Semites*. New Brunswick – London: Transaction Publishers.
- ROSS, John. 1918. *The Original Religion of China*. New York – Cincinnati: Eaton and Mains – Jennings and Graham.
- RÜPKE, Jörg. 2011. *A Companion to Roman Religion*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- SCARRE, Chris. 1995. *Chronicle of the Roman Emperors: the reign-by-reign record of the rulers of Imperial Rome*. London: Thames & Hudson, str. 170
- SHORE, Bradd. 1996. *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press, str. 311.
- SIMON, Marcel. 1964. *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*. Paris: Éditions E. de Boccard, str. 235
- SMALLWOOD, Mary. 2001. *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian : a Study in Political Relations* Leiden: BRILL, str. 539
- SPIRO, Melford E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press, str. xiv
- STRAUSS, Claudia & Naomi QUINN. 1997. *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRENSKI, Ivan. 2003. *Theology and the first theory of sacrifice*. Boston: Brill.
- STRONG, James. 1890. *A concise dictionary of the words in the Hebrew Bible*. Madison: James Strong.
- ŠANTEK, Pavel. 2009. „Postajanje svetim. O religiji kao sredstvu nove identifikacije.“ U *Etnolog Vitomir Belaj: Zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja*, ur. Petrović Leš, Tihana. Zagreb: FF press, 385-411

- THUREAU-DANGIN, François. 1921. *Rituels accadiens*. Paris: Éditions Ernest Leroux, str. 84-85
- TYLOR, Edward B. 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murray, str. 375
- TURCAN, Robert. 2000. *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*. London: Routledge.
- VAN BAAL, Jan. 1976. „Offering, Sacrifice and Gift.“ U *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, ur. Carter, Jeffrey. New York – London: Continuum International Publishing Group, str. 277-291
- VAN TUERENHOUT, Dirk R. 2005. *The Aztecs: New Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, str. 263-266
- VINŠČAK, Tomo. 2007. *Tibet: u zemlji bogova*. Split: Etnografski muzej, str. 33
- VINŠČAK, Tomo. 2011. *Tibetski buddhizam i bön*. Zagreb: Ibis grafika.
- WALLECH, Steven et al. 2012. *World History, A Concise Thematic Analysis*. Hoboken: John Wiley & Sons, str. 212
- WARD, William H. 1889. „Notes on Oriental Antiquities. VIII. "Human Sacrifices" on Babylonian Cylinders“ U *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, Vol. 5., str. 34-43
- WESSINGER, Catherine, ed. 2011. *The Oxford Handbook of Millennialism*. Oxford – New York: Oxford University Press, str. 508
- WHITE, Ellen G. 1967. *In Heavenly Places*. Hagerstown: Review and Herald, str. 35
- WILKIN, Robert L. 1990. *The Piety of the Persecutors*. *Christian History* 27 (Vol. IX, No. 3), str. 19
- WRONG, Dennis H. 1961. „The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology“ U *American Sociological Review*, Vol 26, No. 2, str. 183
- WYLIE, James Aitken. 1878. *The History of Protestantism. Volume Second*. London – Paris – New York: Cassell & Company, Limited.
- WYLIE, James Aitken. 1887. *History of the Scottish Nation. Vol. II. The Celtic Christianisation*. London: Hamilton, Adams & Co.